

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

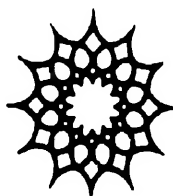
داستان پیامبران

در کلیات شمس

شرح و تفسیر عرفانی داستانها در غزلهای مولو

جلد اول

دکتر تقی پورنامداریان



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تهران: ۱۳۸۵

پورنامداریان، تقی، ۱۳۲۰-

داستان پیامبران در کلیات شمس: شرح و تفسیر عرفانی داستانها در غزلهای مولوی / تقی پورنامداریان. - [ویرایش ۲]. - تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹-.

ج. - (مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۵۹۵) (ج. ۱): ISBN 964-426-280-8

(دوره): ISBN 964-426-279-4

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.

ص. ع. به انگلیسی: Taghi Pournamdarian: The Story of Prophets in

Dīwān-i Shams-i Tabrīz.

ج. ۱ (چاپ سوم): ۱۳۸۵.

کتابنامه به صورت زیر نویس.

۱. مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، ۶۷۲-۶۰۴ ق. شمس تبریزی - نقد و تفسیر. ۲. پیامبران در

ادبیات. ۳. شعر فارسی - قرن ۷ ق. - تاریخ و نقد. الف. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. ب.

عنوان. ج. عنوان: کلیات شمس.

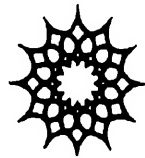
۸۱/۳۱

PIR5297/پ۹د۲

۱۳۶۹

۹-۲۳۳۳ عم

کتابخانه ملی ایران



داستان پیامبران در کلیات شمس (شرح و تفسیر عرفانی) داستانها در غزلهای مولوی

تألیف دکتر تقی پورنامداریان

ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مدیر نشر: همت الله (همت پور)

چاپ سوم: ۱۳۸۵

چاپ اول: ۱۳۶۳

تیراژ: ۱۵۰۰ نسخه

ناظر چاپ: سیدابراهیم سیدعلی

چاپ و صحافی: چاپ فرشیه

ردیف انتشار: ۸۵-۱۵

حق چاپ برای پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی محفوظ است.

۴-۲۷۹-۴۲۶-۹۶۴ (دوره)

شابک ۸-۲۸۰-۴۲۶-۹۶۴ (ج ۱)

نشانی: تهران، صندوق پستی: ۶۴۱۹-۱۴۱۵۵، تلفن: ۳-۸۸۰۴۶۸۹۱، فاکس: ۸۸۰۳۶۳۱۷

اشاره‌ای بر چاپ سوم

از چاپ دوم این کتاب سال‌های بسیاری می‌گذرد. می‌خواستم چاپ بعدی آن همراه با جلد دوم چاپ شود، اما متأسفانه وقت کافی توأم با قرار و آرامشی که لازمه نوشتن بقیه کتاب بود، به دست نیامد.

به سبب آنکه سال ۱۳۸۶ سال مولوی تعیین شده است، گروهی از دوستان خواستند که هر طور شده جلد دوم را تمام کنم و یا حداقل همان جلد اول را که سال‌ها است که نایاب شده تجدید چاپ کنم.

بخش زیادی از جلد دوم را نوشتم، اما گرفتاری‌های ناشی از بیماری مانع اتمام آن شد. قرار شد جلد اول چاپ شود و انشاءالله با بهبود نسبی حال، بقیه جلد دوم هم نوشته شود.

امیدوارم که باقی مانده جلد دوم نیز هرچه زودتر و به یاری خداوند منان به پایان برسد و قبل از پایان سال مولوی چاپ شود. فهرست‌های لازم در پایان جلد دوم افزوده خواهد شد.

تقی پورنامداریان

دی‌ماه ۱۳۸۵

فهرست مطالب

۱	هدفها و شیوه نگارش و تدوین
۳	پیشگفتار
۵	۱. اشاره به داستان پیامبران: تلمیح
۷	۲. داستان پیامبران در شعر درباری
۲۷	۳. داستان پیامبران در شعر مذهبی و عرفانی
۵۵	۴. داستان پیامبران در مثنوی مولوی
۹۷	۵. زمینه های رمز و تاویل در کلیات شمس
۱۱۵	۶. وسعت و تنوع داستان پیامبران در کلیات شمس

۱. آدم (ع)

۱۲۵	الف. داستان آدم
۱۲۷	آدم
۱۲۷	ابلیس، آدم
۱۲۸	دیو، آدم
۱۲۸	ابلیس
۱۳۱	حوّا
۱۳۳	ملک، ملائک، سجده کردن بر آدم
۱۳۳	مار (بهشت)
۱۳۵	دانه، گندم (بهشت، تاج، حله)
۱۳۶	آفرینش آدم (صلصل فخّار، گل سرشته، خاک)
۱۳۸	آموختن و تدریس اسماء
۱۳۹	گریه و توبه آدم
۱۴۱	میثاق الست

۱۴۲	ب. تفسیر داستان آدم
۱۴۲	آدم: انسان کامل
	آدم: عقل، روح، جنبه روحانی؛
۱۴۸	حوّا: نفس، جسم، جنبه مادی و حیوانی
۱۶۵	آدم و حوّا و دو قطبی بودن اشیاء
	فرشته: عقل، نفس ناطقه؛
۱۶۸	ابلیس، شیطان، دیو: نفس اماره
	مار: انسانهای خوش ظاهر و کج باطن،
۱۷۴	تعلقات و لذتهای دنیوی
۱۷۵	گندم: لذتهای مادی حقیر

۲ ابراهیم (ع)، خلیل الله

۹	الف. داستان ابراهیم
	آزر
۸۱	اسحاق
۱۸۲	اسماعیل
۱۸۴	جبرئیل (مهمان، مهمانان، عجل سمین)
۱۸۶	نمرود الف) نمرود، خلیل
۱۸۶	ب) نمرود، پشه
۱۸۶	ج) نمرود و رفتن به آسمان
۱۸۹	پشه ← نمرود (نمرود و پشه)
۱۸۹	عجل سمین ← جبرئیل (مهمان، مهمانان، عجل سمین)
۱۸۹	کرکسان ← نمرود (نمرود و رفتن به آسمان)
۱۸۹	مرغان خلیل، چهار مرغ
۱۹۱	میش
۱۹۱	آتش
۱۹۲	آتش و گلستان
۱۹۴	بت (بت شکنی خلیل)
۱۹۶	خورشید و ماه (آفلین)
۱۹۶	کعبه
	اشاره‌های دیگر:

۱۹۸	اسلمت گفتن ابراهیم
۱۹۹	خلیل و دشنه
۱۹۹	شیراز انگشت مکیدن
۲۰۰	ب. تفسیر داستان ابراهیم، خلیل الله
۲۰۰	آزر: حرص، نفس و طبیعت
۲۰۱	دلارام آزری، نقشهای آزری، بت
		اسحق، اسمعیل: عاشق، سالک، تن
۲۰۴	(ابراهیم: معشوق، پیر، عاشق، جان)
۲۰۶	نمرود: نفس؛ خلیل: عقل و جان
۲۰۸	آتش الف) شهرت و صفات ذمیمه
۲۱۳	ب) عشق، محنت و بلا
۲۳۴	ککش و کوشش در عشق
۲۳۹	پشه، کرکس، مرغان خلیل
۲۴۳	خورشید و ماه و ستاره

۳. ادریس (ع)

۲۴۵	الف. داستان ادریس
۲۴۸	ب. تفسیر داستان ادریس

۴. ایوب (ع)

۲۵۱	الف. داستان ایوب
۲۵۲	محنت و بلا و صبر ایوب
۲۵۳	سرآمدن محنت و چشمه ایوبی
۲۵۴	ب. تفسیر داستان ایوب

۵. جرجیس (ع)

۲۶۵	الف. داستان جرجیس
۲۶۷	ب. تفسیر داستان جرجیس

۶. خضر و الیاس (ع)

۲۷۱	الف. داستان خضر و الیاس
-----	-------	-------------------------

۲۷۲ خضر
۲۷۲ الیاس
۲۷۲ خضر و موسی
۲۷۴ ماهی
۲۷۴ آب حیات، آب حیوان، آب خضر، چشمه حیوان
۲۷۵ آب حیات و خضر
۲۷۶ آب حیات، خضر، اسکندر
۲۷۶ آب حیات و ظلمات
۲۷۷ آب حیات
۲۸۰ کشتی
۲۸۱ راهنمایی گمشدگان در دریا و خشکی
۲۸۳ سبز پوشی خضر
۲۸۴ ب. تفسیر داستان خضر و الیاس
۲۸۴ علم لدنی و خضر
۲۸۷ خضر: پیر، شیخ
 آب حیات
۲۹۴ خضر: مرد کامل، شمس، معشوق، عشق، روح، حق
 چشمه آب حیات، آب حیوان: علم لدنی، معارف الهی،
۳۱۳ سحنان و افاضات پیر
۳۲۱ مفاهیم دیگر آب حیات:
۳۲۲ - آب حیات: لطف حق
۳۲۲ - آب حیات: لطف و کرم
۳۲۲ - چشمه گه حیوان: آتش چهره او (شمس)
۳۲۲ - آب حیات: مرگ
۳۲۲ - آب حیوان: ایمان
۳۲۲ - آب حیوان: وصال بار
۳۲۳ - آب حیوان: دمدمه لطیف بار
۳۲۳ - آب حیوان: خیال بار
۳۲۳ - آب حیات: نزل شهدان عشق حق
۳۲۳ - آب خضر: لب، بامی لب بار
۳۲۳ - آب حیوان: جمال جانفزای بار (حق، شمس)
۳۲۳ - آب حیات: ثنا و دشنام بار

۳۲۴	ماهی: جان، روح، عارف
۳۲۴	دریا: عالم غیب، ملکوت، عالم معنی و حقیقت
۳۲۹	کشتی

۷. داود (ع)

۳۳۳	الف. داستان داود
۳۳۳	جالوت و طالوت
۳۳۴	آهن (زره سازی و نرم کردن آهن)
۳۳۵	زبور
۳۳۶	داود و کوه
۳۳۷	نغمه و نوای داود
۳۳۷	سخن خدا با داود
۳۳۸	ب. تفسیر داستان داود

۸. سلیمان (ع)

۳۴۵	الف. داستان سلیمان
۳۴۶	سلیمان
۳۴۷	آصف
۳۴۸	بلقیس
۳۵۰	دیو، شیطان، پری
۳۵۲	ماهی و ماهی فروش شدن سلیمان
۳۵۳	مرغان
۳۵۳	زبان مرغان
۳۵۳	هدهد
۳۵۶	مور
۳۵۸	انگشتی (خاتم، مهر)
۳۵۹	انگشتی
۳۵۹	انگشتی و دیو و پری
۳۶۰	مسجد اقصی ^۱
۳۶۱	باد (هوا)
۳۶۲	سیر شدن سلیمان از ملکت

۳۶۲	ب. تفسیر داستان سلیمان
۳۶۳	سلیمان: روح، جان، حق؛ آصف: عقل، پیر
۳۶۴	سلیمان: پیر، شمس، مرد کامل، معشوق، روح، عشق
۳۶۹	مرغان: ارواح آدمیان، سالکان طریق
۳۷۶	هدهد
۳۸۰	بلقیس
۳۸۵	دیو و پری: نفس اماره، قوای بدنی، شواغل حسی
۳۸۹	دیو، سلیمان، تیغ سلیمان، جبر
۳۹۱	ماهی: جان، روح
۳۹۲	مور: رمز حقارت مرید در مقابل شیخ
۳۹۵	انگشتی سلیمان: دل، عشق، روزه، حاجت
۴۰۳	مسجد اقصی: دل

۹. صالح (ع)

۴۰۵	الف. داستان صالح
۴۰۶	'ناقه (اشتر)
۴۰۷	ب. تفسیر داستان صالح

۱۰. حضرت عیسی (ع)

۴۱۱	الف. داستان حضرت عیسی (ع)
۴۱۱	جهودان
۴۱۴	دجال
۴۱۶	عازر
۴۱۷	مریم
۴۱۷	بکری و آبستنی مریم
۴۱۷	درخت خشک و پیدا شدن خرما، خرما
۴۱۸	روزه مریم، خاموشی مریم
۴۱۸	مریم و عیسی (زادن عیسی)
۴۲۱	خر عیسی
۴۲۳	مرغ عیسی
	آسمان چهارم، چرخ، گردون،

۴۲۴	طایر مینا و عروج عیسی
۴۲۸	بادۀ انگوری، می
۴۲۸	چلیپا
۴۲۹	خنب عیسی
۴۳۰	سوزن
۴۳۱	گهواره، نطق عیسی
۴۳۲	مائده آسمانی
۴۳۴	دم عیسی
	زنده کردن مردگان، شفا دادن بیماران،
۴۳۶	بینا کردن کوران
۴۳۸	گذر عیسی از بحر
۴۴۰	خط خوان شدن عیسی
۴۴۱	زهد عیسی
۴۴۲	خندان بودن عیسی
۴۴۳	سیاحی در شب
۴۴۴	ب. تفسیر داستان عیسی
	عیسی: پیر، ولی کامل، شمس؛
۴۴۴	عازر: سالک، مرید
	عیسی: جان، روح، دل؛
۴۴۷	خر عیسی: تن، طبع، نفس
۴۵۱	خوان و مائده
	دجال: نماینده نفس و صفات زشت،
۴۵۶	وقوای شر
۴۵۸	خر دجال: صفات بهیمی
۴۵۹	مریم: عارف؛ عیسی: جان
۴۶۰	مریم: تن؛ عیسی: جان
۴۶۱	مریم: عشق قدیم
	مریم: جان؛ عیسی زایی:
۴۶۷	بیان سخنان معرفت آمیز و عرفانی
۴۶۸	مریم: گلها و گیاهان، نیشکر
	درخت خرما: عالم غیب؛
۴۷۳	خرما: طعام و معرفت

خم عیسی: عارف، دل عارف ۴۸۰

۱۱. لوط (ع)

الف. داستان لوط ۴۸۵

ب. تفسیر داستان لوط ۴۸۶

چونکه در قرآن حق بگریختی
با روان انبیا آمیختی
هست قرآن حالهای انبیا
ماهیان بحر پاک کبریا

مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۳۵۷ و ۱۳۵۸

هدفها و شیوه نگارش و تدوین

مقصود از این تحقیق فراهم آوردن کتابی بوده است که گذشته از نشان دادن جلوه‌های متنوع و گسترده یکی از مایه‌های معارف اسلامی در ادب فارسی، پاسخگوی نیازهای ادبی زیر باشد:

- ۱ - حل مشکلات دیوان کبیر یا کلیات شمس در حوزه تلمیح به داستان پیامبران؛
 - ۲ - تفسیر معانی عرفانی و مجازی تلمیحات در مواردی که تنها معنی حقیقی و ظاهری آنها مورد نظر نیست؛
- با تنوع و گستردگی مایه‌های تلمیحی در کلیات شمس، بهتر دیدم که در تدوین مطالب شیوه‌ای انتخاب شود که علاوه بر رفع نیازهای فوق، کتاب بتواند دو فایده دیگر را نیز دارا باشد:

الف) همچون مرجعی بتوان با مراجعه به آن، اغلب مشکلات دیگر دیوانهای شعر فارسی و نیز بعضی آثار غیر شعری را در حوزه تلمیح به داستان پیامبران به آسانی حل کرد.

ب) بتوان تصویرهای متنوع و شواهد شعری متعدد را در باره هر یک از جنبه‌های مختلف داستان پیامبران و مایه‌های تلمیحی مورد نظر، از روی آن به آسانی پیدا کرد.

برای سهولت استفاده از کتاب، در جهت برآوردن نیازهای فوق، در نوشتن و تدوین مطالب، ترتیب زیر اتخاذ شد:

— داستان پیامبران در طرح کلی کتاب برحسب نام پیامبران، به ترتیب حروف الفبا (آدم، ابراهیم، ادریس...) آمده است.

— هر داستان شامل دو بخش مجزا است: بخش اول شامل نقل کلیه شواهد به تفکیک موضوع، و شرح و توضیح هر گروه از شواهد هم موضوع، با مراجعه به قرآن کریم و تفاسیر است. بنابراین، این بخش شامل توضیح تلمیحات است.

بخش دوم، تفسیر داستان است. در این بخش ابیاتی که معنی آن با توضیح اشاره‌های داستانی روشن نمی‌شود و معنی مجازی و رمزی دارد، به ترتیبی که در بخش اول آمده

است، مطرح می شود و با استفاده از دیگر آثار مولوی، بخصوص مثنوی، و نیز آثار عرفانی منظوم و منثور دیگر، اغلب متعلق به زمانهای پیش از مولوی، تفسیر می گردد. در این تفسیرها سعی بر آن است که، با استفاده از شواهد متعدد هم در زمینه فکر و هم در زمینه تصویر، خواننده در حال و هوای ذهنی مولوی قرار گیرد، تا ضمن قبول تفسیرهای مطرح شده به منزله یکی از تفسیرهای ممکن، باب امکان تفسیرهای دیگر و ورود به باطن شعر بر او گشوده گردد.

در بخش اول هر داستان، در ذیل عنوان اصلی «داستان...»، خلاصه ای موجز در باره پیامبری که داستان به نام اوست می آید، به حوادث برجسته زندگی او اشاره می شود، و ابیاتی که در آن نام پیامبر بدون اشاره ای به هیچ حادثه برجسته آمده است نقل می گردد. بعد عنوانهای فرعی می آید. ابتدا نام شخصیتها و بعد حیوانات و پرندگان، و بعد اشیاء و مکانها؛ و بالاخره بعضی از حوادث که به نحوی با زندگی پیامبر مربوط است مطرح می شود. در هر یک از این قسمتها سعی شده است ترتیب الفبایی رعایت گردد. در ذیل هر عنوان کلیه ابیات یا شواهدی که با عنوان بنوعی مربوط می گردد نقل و جلد و صفحه کتاب در زیر هر شاهد ذکر می شود. پس از نقل کلیه شواهد — که از نظر مضمون و مایه تلمیحی با هم مشابه و از مصادیق عنوان شمرده می شوند — با استفاده از قرآن و تفاسیر، توضیح لازم که روشن کننده مایه تلمیحی مشترک همه ابیات و نیز دیگر اشاره های و یژه بعضی از ابیات است نقل می گردد.

در بخش دوم نیز عنوانهای فرعی ابتدا شامل شخصیتها و بعد حیوانات و پرندگان و بعد اشیاء و مکانهاست. عنوان اصلی و کلی این بخش «تفسیر داستان...» است. عنوانهای فرعی معمولاً شامل آن قسمت از عنوانهای بخش اول است که دارای معنی مجازی اند و مورد تفسیر قرار گرفته اند.

در تفسیر داستانها، معمولاً بعضی از ابیات و شواهد تلمیحی نقل شده در قسمت اول، بمناسبت، دوباره نقل شده است. از این تکرار گزیری نبوده است. شیوه ای که در ترتیب نوشتن مطالب اتخاذ شده است، در ارتباط با هدفها و فواید این تحقیق از شیوه های ممکن دیگر بهتر به نظر رسید.

در پایان، لازم می داند از یاری دو تن از پژوهشگران، آقایان دکتر افتخار جواد و دکتر جاویدی صباغیان، که در آغاز کار، در استخراج قسمتی از تلمیحات کلیات شمس اینجانب را یاری کرده اند، و نیز از آقای احمد سمیعی، که ذوق و دانش ودقت نظر ایشان سبب آرایش این نوشته و پیرایش آن از پاره ای لغزشها شده است، تشکر کند.

پیشگفتار

۱. اشاره به داستان پیامبران: تلمیح

اشاره به داستانهای مشهور و از جمله اساطیر و داستانهای پیامبران را در کتابهای بلاغت، تلمیح نام نهاده‌اند. در کتابهای ترجمان البلاغة رادو یانی (نیمه دوم قرن پنجم هجری) و حدائق السحر رشید و طواط (متوفی ۵۷۳ هـ) از این صنعت نامی به میان نیامده است. شمس قیس رازی (متوفی ۶۲۸ هـ) به جای تعریف تلمیح بیشتر به فایده آن در حوزه علم معانی نظر دارد و می‌گوید: «تلمیح آن است که الفاظ اندک بر معانی بسیار دلالت کند؛ و لَمَحَ جَسْتَنَ برق باشد و لَمَحَ یک نظر بود؛ و چون شاعر چنان سازد که الفاظ اندک او بر معانی بسیار دلالت کند آن را تلمیح خوانند؛ و این صفت به نزدیک بلغا پسندیده‌تر از اطناب. و معنی بلاغت آن است که آنچه در ضمیر باشد به لفظی اندک، بی آنکه به تمام معنی آن اخلاقی راه یابد، بیان کند.»^۱

پیدا است که با در نظر گرفتن معنیهای لغوی «تلمیح» — که از جمله: نمودن و آشکار کردن، نگاه سبک به سوی چیزی کردن، و اشاره کردن به چیزی است — اشاره‌ای گذرا در شعر یا نثر به داستانی مشهور، که یادآور ماجرای کوتاه یا بلند باشد، نیز در شمار ایجاز در کلام محسوب می‌شود. این اشاره گذرا را جرجانی در تعریف تلمیح با آوردن قید «عدم تصریح» متذکر می‌گردد و می‌نویسد: «التلمیح وهو أن يُشارَفِي فَعَوِي الكَلَامِ إِلَى قِصَّةِ أَوْ شَعْرِ مَنْ غَيْرِ أَنْ تُذَكَّرَ صَرِيحاً.»^۲ صاحب الطراز نیز در قرن هشتم، پس از ذکر معنی لغوی «تلمیح»، آن را از انواع صنایع بدیعی شمرده و ضمن دادن تعریف کاملتری از این اصطلاح، قید سبک بودن و گذرا بودن این اشاره را به نحوی دیگر یادآور شده است: «... وَفِي مِصْطَلَحِ عُلَمَاءِ الْبَيَانِ هُوَ أَنْ يُشِيرَ الْمُتَكَلِّمُ فِي اثْنَاءِ كَلَامِهِ وَمَعَاطِفِ شَعْرِهِ أَوْ خُطْبِهِ إِلَى مَثَلٍ سَائِرٍ أَوْ شَعْرِ نَادِرٍ

(۱) المعجم، ص ۳۷۷. (۲) التعريفات، ص ۶۹. همان تعریف با اختلافی در لفظ در کتابهای دیگر بلاغی دیگر آمده است:

— الابيضاح، ج ۲ ص ۴۲۶.

— شرح المختصر، ص ۲۲۳.

أَوْقَصَتْ مَشْهُورَةً فَيُلْتَمَحُهَا فَيُورَدُهَا لِتَكُونَ عَلَامَةً فِي كَلَامِهِ وَكَالْشَّامَةِ فِي نِظَامِهِ.»^۲

بنابراین تلمیح به عنوان یکی از صنایع بدیعی، عبارت از اشاره کردن به مثل سائریا شعر نادریا داستان مشهوری در ضمن کلام است. در این تحقیق، کلام غزلیات مولوی است و تلمیح محدود به اشاره‌هایی است که در این غزلها به داستان پیامبران رفته است.

۲. داستان پیامبران در شعر درباری

زمانی که شعر فارسی روی به شکفتن نهاد و کم رنگ و بو و طراوت گرفت بیش از سه قرن می گذشت که ایرانیان با دین اسلام و کتاب آسمانی قرآن آشنا شده بودند. این زمان کافی بود که، همراه با فرهنگ اسلامی، داستان پیامبران نیز رفته رفته در ذهن اهل علم و بعد توسط آنان در اذهان بسیاری از مردم رسوخ کند و بخشی از ذهنیات آنان را تشکیل دهد. شاعران درباری، وقتی در اواخر قرن چهارم و قرنهای پنجم و ششم هجری در ضمن قصاید خود و در کنار اساطیر ایرانی به داستان پیامبران اشاره می کردند، اطمینان داشتند که مخاطبانشان مفهوم این اشارات را درمی یابند. درباره کیفیت کاربرد تلمیح در شعر قرن چهارم هجری، به سبب از میان رفتن اغلب شعرها، نمی توان قضاوت درستی کرد. اما شعر اواخر قرن چهارم و قرن پنجم هجری می تواند چگونگی این امر را تا حدی بنماید.

اشاره شاعران به داستان انبیا، در آغاز، محدود به برجسته ترین و مشهورترین اعمال و حوادث زندگی و بارزترین و خارق العاده ترین صفات و خصوصیات شخصی و قدرتهای معجزه آفرین پیامبران است. با آنکه در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری کتب متعددی در تفسیر قرآن نوشته شده و حتی کتاب جامع البیان فی تفسیر القرآن محمد بن جریر طبری در عهد سامانیان به زبان فارسی ترجمه شده بود^۱، اما در شعر شاعران اواخر قرن چهارم و قرن پنجم و بسیاری از شاعران قرن ششم هجری اشاره به داستان پیامبران از محدوده اشارات موجز قرآن کریم در این زمینه فراتر نمی رود. تنوع در محدوده همین اشارات موجز بستگی به میزان و وسعت اطلاعات شاعر از علوم متداول عصر، از جمله و بخصوص قرآن و حدیث و تفسیر، دارد.

بنابر اوضاع سیاسی و اجتماعی، تلمیح در شعر درباری این قرون اغلب یکی از وسیله های اغراق در مدح ممدوح است. این اغراق از طریق تشبیه و مقایسه ساده میان افعال

و اعمال و اخلاق ممدوح و پیامبر صورت می گیرد و از هر گونه مفاهیم ثانوی و استعاری و رمزی عاری است و مراد شاعر، در سطح معنی حقیقی کلمات، آشکار و مفهوم است. این کیفیت کاربرد تلمیح البته طبیعی و ناشی از سرشت شعر تبلیغاتی، آسان پذیری اذهان مخاطبان، و جهان بینی ناشی از نیازمندی شاعران به فرمانروایان مستبد و قدرتمندان است. این همه نیز خود ناشی از جو و جریان سیاسی و اجتماعی حاکم بر عصر است.

تلمیح در زمینه داستان پیامبران، در شعر این دوره، چنانکه گفتیم، اغلب در خدمت مدح اغراق آمیز ممدوح است، اما گاهی نیز در تشبیهها و تغزلات آغاز قصاید در خدمت توصیف طبیعت و معشوق و احوال عاطفی شاعر قرار می گیرد.

در آن مقدار شعر که از عنصری (متوفی ۴۳۱ هـ) باقی مانده است، دوبار به نام یوسف (ع) اشاره شده است. مایه تلمیح یکی بوی پیراهن یوسف است که نابینا را بینا گردانید و دیگری لطافت و خرمی ناشی از حسن یوسف. تلمیح اول در خدمت وصف لطافت هوای پاییز و تلمیح دوم در خدمت وصف لطافت و خرمی معشوق قرار گرفته است.^۲ در همین اشعار عنصری به داستان موسی (ع) در هفت بیت اشاره شده است. مایه تلمیح قرار گرفتن کوه بر سر قوم موسی در هوا، گذشتن موسی از نیل و غرق فرعون و فرعونیان، معجزه دست موسی که در جنب می کرد و سپید و درخشان بیرون می آورد، ازدها شدن عصای موسی و آو باریدن جادوی جادوان فرعون است. همه تلمیحات در ارتباط با مدح ممدوح و شجاعت وی در جنگ و لشکر کشیهای اوست.^۳

در دیوان عنصری اشاره ای به حضرت آدم (ع) نیست، اما فرخی (متوفی ۴۲۹ هـ) دوازده بار به نام آدم (ع) و داستان وی اشاره دارد. از این دوازده بار، تنها در دو مورد به گوشه هایی از داستان آدم برمی خوریم: یکی جدا شدن و تبعید آدم از بهشت است که شاعر حال خود را در دور ماندن و جدا ماندن از درگاه سلطان به جدا ماندن آدم از بهشت تشبیه می کند؛^۴ و دیگر عریان شدن آدم است بعد از گناه خوردن گندم، که درخت شکفته پس از ریختن برگ و بارش بدان تشبیه شده است.^۵ در موارد دیگر، مایه اصلی تلمیح قدمت و تقدّم زمانی آدم بر بنی آدم است؛ و جزیک مورد، که در آن تلمیح برای وصف اغراق آمیز کهنگی باده به کار رفته،^۶ در بقیه موارد وسیله مدح مقرون به اغراق ممدوح است.^۷

(۲) دیوان عنصری، صص ۷۳، ۱۸۶ (۳) همان کتاب، صص ۶۳، ۷۹، ۹۸، ۱۱۳، ۱۷۶. (۴) دیوان فرخی، ص ۲۶۸. (۵) همان کتاب، صص ۱۱، ۲۹۸. (۶) همان کتاب، ص ۲۰۱. (۷) همان کتاب، صص ۲، ۷۰، ۱۱۷، ۱۸۲، ۲۳۰، ۲۳۸.

در دیوان فرخی، همچنین در هفت بیت به نام موسی و داستان او اشاره رفته است که جملگی در ارتباط با مدح ممدوح است. مایه تلمیح در اینجا نیز محدود است به معجزه گذشتن موسی از نیل^۸، و ازدها شدن عصا در دست وی^۹. در سه بیت دیگر از این هفت بیت اشاره به حادثه مخصوص دیده نمی شود. در آنها فقط خشم ممدوح چون خشم موسی است، و یکدلی ممدوحی دیگر با ملک از یکدلی هارون با موسی (ع) بیشتر است.^{۱۰}

در دیوان عنصری، چنانکه گفتیم، دوبار به نام یوسف (ع) اشاره شده است، اما به اسطوره ایرانی بیژن، که از بعضی جنبه ها با داستان یوسف شباهت دارد، اشاره ای نیست. در دیوان فرخی به داستان یوسف (ع) یک بار در ارتباط با ممدوح اشاره رفته است و در مقابل، شش بار نام بیژن و حوادث مربوط به سرگذشت او آمده است. در سه بیت حاوی تلمیحات مربوط به بیژن، فرخی به حادثه خاصی از داستان وی اشاره ندارد و تنها او را به عنوان مظهر شجاعت مشبه به قرار می دهد. اما در سه بیت دیگر، به جنگ بیژن با گرازان، افتادن او در چاه و نجاتش به دست رستم اشاره می کند.

در شعر اواخر قرن چهارم و قرنهای پنجم و ششم هجری، اساطیر ایرانی در کنار داستانهای پیامبران به عنوان تلمیح به کار می رود و مقصود از کاربرد آنها و کیفیت آن به گونه ای است که در مورد داستان پیامبران متذکر شدیم. اما کاربرد اساطیر ایرانی رو به همرفته در مقایسه با استفاده تلمیحی از داستان پیامبران، هم از نظر تنوع و هم از نظر تعداد، محدودتر است.

در دیوان منوچهری (متوفی ۴۳۲ هـ) سه بار نام آدم (ع) آمده است که در هر سه مورد، قدمت آدم یا آدم و حوا مایه تلمیح در مدح اغراق آمیز ممدوح شده است.^{۱۱} نام ابراهیم خلیل (ع) در بیستی، در کنار آزر پدر ابراهیم و اسحق پسر ابراهیم آمده است؛ در بیت بعد، به نام رستم و فریدون در ارتباط با کمند رستم و گرز فریدون بر می خوریم که همه وسیله مدح ممدوح شده اند. نام زال زرنیزدو بار آمده است: یک بار مادر زال زر به ابرمازندران تشبیه شده است که آن دختر سپید و این پسر سپید می زاید^{۱۲}؛ و بار دوم بیشی سلیمان پسر داود (ع) بر پدر با بیشی رستم پسر زال بر پدر مقایسه شده و مایه تلمیح در جهت مدح قرار گرفته است.^{۱۳}

(۸) همان کتاب، صص ۳۴، ۵۶، ۶۳. (۹) همان کتاب، ص ۱۷۷. (۱۰) همان کتاب،

صص ۲۳۹، ۲۸۸. (۱۱) دیوان منوچهری، صص ۱۲، ۱۷، ۱۴۳. (۱۲) همان کتاب، ص ۶۶.

(۱۳) همان کتاب، ص ۱۶۵.

به نام یوسف (ع) سه بار اشاره شده است: بچه تاک به رخ یوسف و به بوی خوش بلقیس است؛ و باغ و راغ و دشت پراز گلهای و گیاهانی است که یکی چون یوسف چاهی و یکی چون یعقوب و یکی چون ایوب و یکی چون موسی است؛ آبدان چون دیده یعقوب پراز اشک، و شاخ ارغوان از گلهای ارغوان چون رخ یوسف سرخ، و ابرتیره چون دل فرعون سیاه، است.^{۱۴} تأثیر عاطفی منوچهری از زیباییهای طبیعت و حس زیبایی شناسی وی و نیز نیروی تخیل و نگرش دقیق و عمیق او به پدیده‌های طبیعی سبب شده است که گذشته از مدح اغراق آمیز ممدوحان از داستان پیامبران و نیز اساطیر ایرانی در توصیف طبیعت و احوال عاطفی خویش فراوان بهره گیرد و به استفاده از تلمیح در این زمینه خاص غنا و تنوع فوق العاده ببخشد. تصویر محسوس و زیبایی که وی با وصف شب و بیان تأثیر عاطفی خود، با استفاده از مایه اساطیری بیژن و چاه و منیژه، آفریده است در ادبیات فارسی و در حد خود بی نظیر است:

شبى چون چاه بیژن تنگ و تاریک چو بیژن در میان چاه اومن
ثریا چون منیژه بر سر چاه دو چشم من بدو چون چشم بیژن^{۱۵}

منوچهری همچنین از شش مورد تلمیح در ارتباط با نام موسی، سه مورد را به طبیعت و سه مورد را به مدح ممدوح اختصاص داده است. ممدوح، موسی است که شمشیری چون ثعبان دارد. اگر فرعون سحره خود پیش آورد تا رسن ورشته را مار بنمایند، مار موسی همه سحر و سحره را می بلعد. ممدوح که سهم اسفندیار و عدل نوشیروان دارد، برخلاف موسی که هم از آغاز از شبانی به پیغمبری می رسد، بعد در آخر پس از ریاست به صاحبقرانی می رسد^{۱۶}. انگور پس از آنکه در خم می رود، از خم چون کف موسی در کوه طور درخشان بیرون می آید. طفل عاجگون قطرات باران که از شکم ابرتیره بیرون می آید، چون کف موسی سپید و درخشان است. در باغ، موسیجه موسی را بانگ می کند^{۱۷}

در دیوان فطران (متوفی ۴۶۵ هـ)، داستان پیامبران و نیز اساطیر ایرانی یکسره در خدمت

(۱۴) همان کتاب، صص ۲۰۱، ۱۳۳. (۱۵) همان کتاب، ص ۶۲. (برای آشنایی با

داستان بیژن که برجسته‌ترین حوادث آن جنگ با گرازان وحشی، عشق منیژه و زندانی شدن در چاه توران و سپس نجاتش به دست رستم است — شاهنامه، ج ۳ و ۴ (چاپ بروخیم، ص ۱۰۶۵ به بعد)

(۱۶) همان کتاب، صص ۱۹۱، ۱۱۸. (۱۷) همان کتاب، صص ۳۹، ۱۳۳، ۱۸۳.

مدح اغراق آمیز ممدوح است و گاهی نیز وسیله وصف معشوق قرار گرفته است. مایه تلمیح همان خصوصیات و حوادث برجسته شخصی چهره‌ها و سرگذشت آنان است. ابلیس اگر خبر داشت که از نژاد آدم کسی همچون ممدوح شاعر آفریده خواهد شد، صدبار در مقابل او خم می‌شد و سربرخاک می‌سود. از زمان آدم تا کنون و از کنون تا روز محشر، جهانگیری چون ممدوح نیامده و نخواهد آمد^{۱۸}. در دیوان فطران نه بار به نام ابراهیم خلیل اشاره شده است. از این نه بار هشت بار در ارتباط بامدح ممدوحان است. مایه تلمیح در دومورد گلستان شدن آتش نمرود برخلیل^{۱۹} و در پنج مورد خصوصیات اخلاقی حضرت ابراهیم یعنی طاعت از ایزد، پارسایی، و خوش سخنی و مهماندوستی و عقل خلیل است^{۲۰}؛ دو مورد دیگر مربوط به عید خلیل و عید قربان است. ^{۲۱} در این دیوان همچنین نوزده بار نام یوسف آمده است که در ده مورد مایه تلمیح حسن یوسف^{۲۲} و در بقیه موارد افتادن وی به چاه، از چاه به تخت رسیدن و بازگشت بینایی یعقوب بر اثر وصال یوسف است^{۲۳}. گذشته از این موارد، فطران در یک مورد نیز تلمیح به جوان شدن مجدد زلیخا با دعای یوسف دارد که در تفاسیر آمده است و در داستان یوسف در این باره توضیح خواهیم داد:

آرزوی یوسف گمگشته مر یعقوب را دیده بگرفت از گریستن در جدایی زارزار
چون زلیخا، باز برنا گردم از دیدار دوست باز چون یعقوب، بینا گردم از پیوندیار^{۲۴}

در دیوان فطران دوبار نیز نام بیژن آمده است که به داستان گراز کشی او و نیز نجاتش به دست رستم از چاه تور اشاره رفته و در هر دو مورد تلمیح در خدمت مدح اغراق آمیز ممدوح است. به موسی و داستان وی پانزده بار در دیوان فطران اشاره شده که اغلب جز دوسه مورد در جهت مدح است. مایه تلمیح جنبه‌های مشهور داستان یعنی معجزه دست و عصای او، آتش جستنش در کوه و بیابان و گذشتن وی از نیل است^{۲۵}. آنچه در این مورد تازگی دارد ذکر چشمه پیدا کردن موسی است از سنگ و اینکه ممدوح نیز اگر بخواهد می‌تواند از سنگی دجله و جیحون روان کند^{۲۶}.

۱۸) دیوان فطران تبریزی، صص ۱۲۹، ۲۳۲. ۱۹) همان کتاب، صص ۱۲۱، ۷۸. ۲۰) همان کتاب، صص ۲۰، ۱۴۴، ۱۷۵، ۲۰۷، ۲۱۴. ۲۱) همان کتاب، صص ۳۸، ۵۱. ۲۲) همان کتاب، صص ۷۳، ۲۲۵، ۲۷۹، ۲۸۷، ۳۲۲، ۳۴۲، ۳۷۳، ۴۷۶، ۵۰۷، ۵۱۶. ۲۳) همان کتاب، صص ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۵۸، ۲۳۰، ۲۸۳، ۵۰۸. ۲۴) همان کتاب، صص ۱۵۸. ۲۵) همان کتاب، صص ۱۸، ۲۳۱، ۲۴۲، ۲۷۲، ۳۲۸، ۳۴۱، ۳۴۸، ۱۲۱... ۲۶) همان کتاب، ص ۸۴.

در شعر درباری تا قبل از قرن هفتم، استفاده از داستان پیامبران در تلمیح کم و بیش مشابه همین نمونه‌هایی است که ذکر کردیم. اگرچه گاهی شخصیت شاعر و علائق روحی و قوت تخیل وی نسبت استفاده از اساطیر ایرانی و داستانهای پیامبران را در شاعری درمقایسه با شاعر دیگر متفاوت می‌کند و سبب تنوع در تصویر و مایه‌های تلمیح می‌گردد، اما در مجموع، از جنبه‌های برجسته و مشهور اساطیر و داستان پیامبران، در تصویرهایی ساده و مفهوم و در جهت مدح اغراق آمیز ممدوح، استفاده می‌شود.

در دیوان مسعود سعد (متوفی ۵۱۵ هـ)، در حبسیات حاوی مدح ده بار نام آدم آمده که سه بار آن همراه با حوا ذکر شده است. در نه مورد از این موارد، به هیچ حادثه‌ای از داستان آدم اشاره نمی‌شود. مایه اصلی همه این تلمیحات این است که آدم اصل بنی آدم است و ممدوخ آدم کمال (به کمال آدم) است و اصل و نفس او مایه فخر و شرف آدم و حواست. یگانه بیتی که به گوشه‌ای از داستان آدم اشاره دارد در ارتباط با خود شاعر است که به طور ضمنی به آدم تشبیه شده است، از این نظر که بدسگالی چون ابلیس انگیزه بیرون شدنش از خلد درگاه ممدوح شده است^{۲۷}. از شش بار تلمیح به نام ابراهیم خلیل، سه بارش مربوط به بی اثر بودن آتش در وی است^{۲۸} و سه مورد دیگر اشاره خاصی به داستان ندارد. نام موسی نوزده بار در قصاید مسعود آمده است. مایه تلمیح در پنج مورد گذشتن موسی از نیل است^{۲۹}، در سه مورد عصا و اژدها^{۳۰} و در سه مورد معجز درخشندگی دست^{۳۱}؛ هشت مورد دیگر اشاره خاصی به سرگذشت موسی ندارد. ممدوح در رزم، در کوشش، در پاکی و در جانستانی، چون موسی است. از این نوزده تلمیح هفده تلمیح در ارتباط با مدح ممدوح است. یک تلمیح در ارتباط با طبیعت که در تصویر نسبتاً زیبایی به کار رفته است:

هر روز با ممداد بر این کوهسار تند ابری به سان طور زیارت کنند مرا
برقی چو دست موسی عمران به فعل و نور آرد همی پدید ز جیب هوا صبا^{۳۲}

و تلمیح دیگر در ارتباط با مضمونی رکیک است که نشانه بی احترامی مسعود به

(۲۷) دیوان مسعود سعد، ص ۳۸. (۲۸) همان کتاب، صص ۲۷، ۱۴۱، ۱۱۶.

(۲۹) همان کتاب، صص ۲۷، ۱۴۱، ۳۷۲، ۴۴۲، ۶۱۶. (۳۰) همان کتاب، صص ۳۴۵.

(۳۱) همان کتاب، صص ۱، ۲۹۹، ۳۸۰. (۳۲) همان کتاب، ص ۱.

این داستانهاست^{۳۳}. در ارتباط با یوسف، در دیوان مسعود پنج تلمیح آمده است. در دو تلمیح، که با مدح ممدوح مربوط است، اشاره‌ای به داستان نیست، و فقط ممدوح در کمال و حسن به یوسف تشبیه شده است^{۳۴}. در سه تلمیح دیگر به گرگ و افتادن یوسف در چاه و عشق زلیخا اشاره شده است. شاعر در ارتباط با زندانی شدن در عین بیگناهی و به اتهام واهی، خود را به گرگ یوسف تشبیه می‌کند که بخیره بر او بهتان نهاده‌اند:

والله که چو گرگ یوسفم والله / بر خیره همی نهند بهتانم^{۳۵}

شرایط خاص زندگی مسعود سعد، که بخش عظیمی از عمرش را در زندان گذراند، و تأثرات ناشی از این وضع سبب شده است که تلمیحات شعر او در زمینه تغزل هم رنگی خاص به خود بگیرد. اینکه او در چاه و زندان اسیر است شباهت میان او و یوسف را سبب می‌گردد، و وقتی موضوع عشق و معشوق پیش می‌آید، با قرار دادن معشوق در مقام زلیخا این شباهت بیشتر می‌شود. در ارتباط با معشوق، چاه و زندان مسعود در عین آنکه چاه و زندان واقعی است، چاه و زندان هجر و جفای معشوق نیز هست.

در چاه چو معشوق زلیخایم ازین عشق / ای خوبی تو خوبی معشوق زلیخا^{۳۶}
اگر تو داری حسن و ملاححت یوسف / چرا چو یوسف من مانده‌ام ز عشق به چاه^{۳۷}

مسعود در ارتباط با معشوق، در زمینه شعر تغزلی، خود را به یوسف تشبیه می‌کند، اما بیرون از این زمینه، شخصیت نظامی و خوی جنگاوری وی سبب می‌شود که خود را بیژن افتاده در تک چاه و زندان ببیند. در یازده مورد که نام بیژن در دیوان مسعود آمده است مایه تلمیح در چهار مورد افتادن بیژن به چاه^{۳۸} و در دو مورد جنگ با گراز است^{۳۹}؛ در بقیه موارد مایه تلمیح تنها شجاعت بیژن است. جز دو مورد که تلمیح توصیف حال خود شاعر است، بقیه تلمیحات با مدح ممدوح پیوسته است؛ دو موردی هم که حال و وضع او را تصویر می‌کنند، یکی بیت زیر است:

به سان بیژن درمانده‌ام به بند بلا / جهان به من بر تاریک چون چه بیژن^{۴۰}

و بیت دیگر از شعر مؤثر و جذاب و دل‌انگیزی است که شاعر در خطاب به وطن

(۳۳) همان کتاب، ص ۶۱۱. (۳۴) همان کتاب، صص ۵۱۶، ۵۲۲. (۳۵) همان کتاب، ص ۳۵۳. (۳۶ و ۳۷) همان کتاب، صص ۱۷، ۳۹۴. (۳۸) همان کتاب، صص ۳۸۸، ۳۹۲، ۴۹۱، ۴۹۳. (۳۹) همان کتاب، صص ۳۸۵، ۵۰۵. (۴۰) همان کتاب، ص ۳۸۸.

خود، لاهور، سروده است:

نفرستیم پیام و نگویی به حسن عهد / کاند در حصار بسته چو بیژن چگونه ای^{۴۱}

در قصاید انوری، شاعر مشهور نیمه دوم قرن ششم، هیچ تازگی در زمینه تلمیح به داستان پیامبران دیده نمی شود. همان جریانانی که بر شعر شاعران پیش از وی حاکم است، در شعر او نیز به چشم می خورد. بیگناهی گرگ در داستان یوسف و متهم کردن دروغین او به دریدن یوسف و مقایسه کردن آن با خویش، همچنانکه مسعود سعد نیز برای بیان وضع و حال خود تصویری از آن به دست داده بود، در دیوان انوری نیز، دوبار و در همان زمینه، مایه تلمیح قرار گرفته است^{۴۲}. موضوع تازه ای که در دیوان انوری برای مایه تلمیحی عصا و اژدها عنوان شده است، کلک یا قلم مدوح است که در شش مورد به عصای موسی تشبیه شده است^{۴۳}.

اغراق در قدرت نمایی کلک مدوح در اشعار سوزنی (متوفی ۵۶۹ هـ) نیز زمینه ای برای ایراد تلمیح شده است. در اینجا، هم از مایه اژدها شدن عصا و هم از مایه عصا زدن موسی بر سنگ و روان گشتن چشمه استفاده شده و هر دو مورد در طی یک قصیده در مدح فضل بن عمران آمده است:

چو موسی بن عمران به چوبی ز کلکی	نماید به هر کار صد گونه برهان
به ثعبان صفت کلک خود باز گیرد	همه ساحریهای ارباب دیوان...
به یک سنگ برار چه موسی عصازد	کز آن شد روان چشمه هادر بیابان
چو فضل بن عمران به کاغذ برد کلک	ز احسانش بارد به صد شهر باران ^{۴۴}

در محدوده مثالهایی که آورده ایم، در دیوان سوزنی، هم از نظر موضوعی که تلمیح در خدمت آن است و هم از نظر خود تلمیح مایه، گاهی تنوع و تازگی به چشم می خورد؛ اگرچه این تنوع و تازگی چندان نیست که بتوان از این نظر برای شعر سوزنی تشخیصی نسبت به دیگر شاعران همعصر یا قبل از او قایل شد. سوزنی در بیتی خاطر خود را به سوزنی که با آن چاه می کند و مدح مدوح را به یوسف تشبیه می کند که از نظر قرارداد دادن مایه داستان پیامبران به عنوان مشبه به برای مفاهیم غیر محسوس و انتزاعی تازگی دارد، اگرچه باز هم

(۴۱) همان کتاب، ص ۴۹۳. (۴۲) دیوان انوری، ج ۱، صص ۴۱۲، ۴۷۲. (۴۳) همان کتاب،

صص ۳۵، ۶۳، ۱۷۶، ۳۳۱، ۳۵۶، ۴۸۸. (۴۴) دیوان سوزنی ص ۲۱۷.

تلمیح در خدمت مدح است:

چاه کند از سوزنِ خاطر حکیم سوزنی / تا بر آمد یوسفِ یعقوبِ مدحِ توز چاه^{۴۵}

و در بیتی دیگر مناجاتی را که از میان جان و بصدق در حق ممدوح ابراز می دارد به یوسفی که از چاه در می آورد تشبیه می کند.^{۴۶}

موضوع تازه دیگری که سوزنی مناسب بامایه تلمیحی یوسف، در ارتباط با یازده برادرش، کشف کرده است، عزت و فرخندگی یک ماه خاص از سال نسبت به یازده ماه دیگر است. ماه مورد نظر برای سال، که به منزله یعقوب است و دوازده پسر دارد، در حکم یوسف نسبت به پسران دیگر است:

براهل دین سحر و شام این همایون ماه ز یکدگر متبرک ترند و میمونتر
مهی است فرخ یعقوبِ سال رایوسف عزیز گشته بر یازده برادر و سر^{۴۷}

همین تصویر و مضمون بار دیگر در مورد ماه رجب نیز تکرار شده است.^{۴۸}

چنانکه در سخن از سوزنی اشاره کردیم، مایه های تلمیحی در شعر رفته رفته هم کمی تنوع می پذیرد و هم گاه گاه بامفاهیم انتزاعی مقایسه می شود. در دیوان اثیرالدین اخسیکتی (متوفی ۵۷۰ هـ)، ضمن مدح ممدوح، ترکیبهای «موسی سخا» و «اژدهای نطق» در ارتباط با داستان موسی آمده است:

صدرا روا مدار که در عهد درس تو بوالقاسمی خریطه کشد پیش بولهب
دست طلب دراز کن ای موسی سخا تا اژدهای نطق پدید آید از خشب^{۴۹}

همچنین با استفاده از مضمون «یوسف و چاه»، شاعر در وصف حال خویش، زبان را یوسف فکر و خاموشی را برای زبان به منزله چاه تصور کرده است:

بیانم دختر بکرست و گویایی بر او حجله / ز بانم یوسف فکرت و خاموشی بر او زندان^{۵۰}
در جای دیگر، با استفاده از همین مضمون، نظر سیاره چرخ، رسن آور برای شاعر

۴۵) همان کتاب، ص ۲۶۸. ۴۶) همان کتاب، ص ۱۸۵. ۴۷) همان کتاب، ص ۱۰۱.

۴۸) همان کتاب، ص ۳۸. ۴۹) دیوان اثیرالدین اخسیکتی، ص ۳۷. ۵۰) همان کتاب، ص ۲۴۰.

شده است که چرخ دولابیش چون یوسف به چاه افکنده است:

چرخ دولابیم افکنده چویوسف در چاه / وای سیاره او کز نظر آرد رسنم^{۵۱}

در دیوان اخسیکتی در حوزه تلمیح به داستان پیامبران، تشبیه به صورت ترکیب اضافی، غیر از «موسی سخا» و «اژدهای نطق» که یاد کردیم، باز هم وجود دارد. در چاه زنخدان معشوق، دلهای چون یوسف (یوسف دلهای)، هزار هزار گم شده اند:

یوسف دلهای نه یکی صد هزار / گم شده در چاه زنخدان اوست.^{۵۲}

در ارتباط با داستان بیژن و افتادنش در چاه، که مایه مشترکی است در این داستان و داستان یوسف، ترکیب «چاه آز» نیز در زمینه مدح ممدوح و احوال شاعر آمده است:

از نشیب چاه آرم بر سپهر ماه برد / رستم توران گشای این لطف با بیژن نکرد^{۵۳}

این ترکیبهای تشبیهی ترکیبهای استعاری را نیز به دنبال می آورد. خورشید «یوسف سماوی» است که صبحگاهان نور رخ خویش را از چاه تاریک به بیرون می افشاند.

نور رخ یوسف سماوی / پرتاب زد از مقعر قیر.^{۵۴}

در وصف شب و پیدا شدن ماه و اختران بر پرده قیرگون آسمان، اخسیکتی از مایه تلمیحی تازه ای استفاده می کند. مضمون این تلمیح به کودکی موسی و کشیدن ریش فرعون مربوط می شود.^{۵۵}

نور در ظلمت افتاد چنانک / دست موسی به لحيه فرعون.

بهره گیری از داستان پیامبران در شعر خاقانی (متوفی ۵۹۵ هـ)، از نظر کمی و کیفی، تحول و تنوع چشمگیری پیدا می کند. فرهنگ لغوی وسیع، آشنایی همه جانبه با علوم عصر، زندگی پرماجرا و پرازنیش و نوش، همراه با تخیلی نیرومند، شعر خاقانی را گذشته از تنوع ادبی و تنوع مضمون و تصویر، شعری زنده و با روح کرده است. در دیوان خاقانی حضور

۵۱) همان کتاب، ص ۴۳۶. ۵۲) همان کتاب، ص ۳۲۸. ۵۳) همان کتاب، ص ۱۰۶.

۵۴) همان کتاب، ص ۱۶۹. ۵۵) همان کتاب، ص ۲۶۹؛ این مضمون را با اندکی اختلاف، پیش از اخسیکتی، ناصر خسرو ساخته است. — دیوان ناصر خسرو، ص ۱۴۹.

روح شاعری را می بینیم که در محدوده عصر خویش درگیری وسیعی بازندگی و زیروهم آن دارد. او از یک سو با دربار و بزرگان درباری ارتباط دارد و مجالس عیش و عشرت را تجربه می کند و از سوی دیگر زهد و عزلت را در ارتباط با صوفیه و جانبداری از طریقت آنان می آزماید. در دین تعصب می ورزد و سفر پررنج و مشقت حج را دوبار طی می کند و درستایش کعبه و مدح پیامبر اکرم (ص)، عشق و علاقه بسیار خویش را به حضرت رسالت و خانه خدا و دین اسلام آشکار می گرداند. در رثای بزرگان مرثیه می سراید و غم و اندوه خویش را در مرگ زن و فرزند و غم خویش، در مرثیه های پرسوز و گداز، تصویر می کند. به زندان می افتد و تألمات روحی و غربت و تنهایی آن را در حبسیات خویش رنگ می بخشد. با حاسدان و دشمنانی که به شعریا جاه و مقام علمی وی حسد می ورزند در می افتد و به هجو و نکوهش آنان می پردازد. از شراب و عشق و وعظ و حکمت و زهد و توکل و عزلت دم می زند و صبح و شب و بهار و مجالس شربا خواری را وصف می کند و برای بیان احوال و عواطف و اندیشه های خویش از همه پدیده های محسوس و غیر محسوس و از جمله دانش خود در زمینه های مختلف بهره می گیرد. در کنار همه این پدیده ها، از داستان پیامبران و اساطیر ملی و داستانهای مشهور و مردمی نیز در تصویر آن همه مضامین و موضوعهای مختلف، با تنوع و وسعت بسیار، استفاده می شود. تنوع مایه های تلمیحی در حوزه داستان پیامبران، چنانکه اشاره کردیم، ناشی از وسعت اطلاعات خاقانی در زمینه قران و تفسیر و حدیث و تنوع مضمونهای شعری و نیروی تخیل وی است. خاقانی، برخلاف شاعران پیش از خود که از داستان آدم در محدوده بسیار تنگی برای ایراد تلمیح استفاده می کردند، از مایه های متنوع تری استفاده می کند. موضوع تلمیح نیز در آثار او به مدح ممدوح محدود نمی گردد و موضوعهای دیگری — مثل مدح پیامبر اکرم (ص)، شکایت از جهان، عزلت گزینی و قناعت و ترک طمع، مباحات بر حاسدان، و صف شمشیر ممدوح و وصف می و زیبایی معشوق — را نیز در بر می گیرد. مثلاً مضمون «هبوط آدم از بهشت به سرزمین هند» را پس از گناه خوردن گندم — که در تفاسیر آمده است — وسیله ای برای تصویر بلندی قدر و برتری خود بر حاسدانی ساخته است که برسختن او حسادت می ورزند. او خود را در مقابل بیخردانی که چون «مردم گیا»، در چین صورت و ظواهر، خمیده قامت و حقیر می نمایند، «آدم» راست قامت «هند معنی» می شمارد:

من همی در هند معنی راست همچون آدم / وین خران در چین صورت گوژ چون مردم گیا^{۵۶}

از همین مایه، با اشاره به روایتی درباره شمشیر حضرت علی بن ابی طالب —

علیه السلام - که جبرئیل آن را از بهشت می آورد، برای وصف اغراق آمیز تیغ ممدوح استفاده شده است.

دورها بوده در زمین بهشت	تیغ خیدر برادر تیغش
این به هند افتاد و آن به عرب	زان به هند ست مفخر تیغش
همچو آدم به هند عور افتاد	مانده پوشیده اختر تیغش
برگ انجیر بر تنش بستند	سبز از آن گشت منظر تیغش ^{۵۷}

در جای دیگر، باز تیغ و غلاف آن در ارتباط با گوشه ای از داستان آدم توصیف شده است. آهن تیغ ممدوح همسال آدم است، غلافش حله ای است که آدم در بهشت به تن داشت، و نقطه مروارید بر این غلاف شیر حواست که بر حله آدم ریخته است^{۵۸}.

در چگونگی فریب آدم به وسیله ابلیس در بهشت، که منجر به رانده شدن آدم از بهشت می گردد، مار و طاووس نیز نقشی دارند. خاقانی با استفاده از همین مایه داستانی، ضمن مراعات نظیر در عناصر این حادثه، در غزلی به وصف معشوق پرداخته است:

هست از پری رخساره ای در نسل آدم شورشی	شور بنی آدم همه زان روی گندم گون نگر
باغیست طاووسی رخس، ماریست افسونگر دراو	شهری چومن بنهاده سر بر خط آن افسون نگر ^{۵۹}

خوردن گندم و بیرون شدن از بهشت مایه مقایسه شاعر با حضرت آدم شده است - شاعری که تصمیم گرفته است عزلت اختیار کند و بترک طمع گفته قناعت ورزد تا طمع آب و نان همت و آزاد گیش را درهم نشکند و او را بیش در دوزخ ننگ و حقارت و دنائت زمینگیر نکند:

تا چندان و نان که زبانم بریده باد	کاب امید برد امید عطای نان
آدم برای گندمی از روضه دور ماند	من دور ماندم از در همت برای نان
آدم ز جنت آمد و من در سقر شدم	اواز بلای گندم و من از بلای نان ^{۶۰}

پدید آمدن حوا از پهلوی آدم، آنگاه که در بهشت خفته است، مایه تلمیحی تازه ای است که خاقانی از آن در ستایش ممدوح استفاده می کند؛ ممدوح را از پستی همت ملکوت به دست می آید، همچنانکه از پهلوی آدم حوا ظاهر می شود^{۶۱}. خاقانی در شعر خود گاهی از

(۵۷) همان کتاب، ص ۴۸۸. (۵۸) همان کتاب، ص ۳۸۱. (۵۹) همان کتاب، ص ۶۲۰.

(۶۰) همان کتاب، ص ۳۱۴. (۶۱) همان کتاب، ص ۱۲.

مایه‌های داستانی مهجوری در ارتباط با داستان آدم استفاده کرده است. از آن میان، یکی اشاره به یاجوج و ماجوج است که بنا به قولی از نطفه حضرت آدم، به هنگام احتلام او، در وجود آمدند^{۶۲}. خاقانی دشمنان ممدوح^{۶۳} را از ابلیس به گاه مستی می‌داند همان‌طور که یاجوج و ماجوج از نطفه آدم به گاه احتلام بودند^{۶۴}. اشاره دیگر مربوط به مسیح است که از عطسه آدم نتیجه شده است^{۶۵}. خاقانی هم در ضمن اغراق در مدح ممدوح و هم وصف خاصیت می از این مضمون استفاده کرده است^{۶۶}. بقیه اشاره‌هایی که به داستان آدم شده است بیشتر مبتنی بر نام آدم و نیز حواست و اشاره خاصی به گوشه‌هایی از داستان آنها ندارد و یا اگر دارد اغلب همان مضمونهای مشهور است که شاعران دیگر نیز به کار برده‌اند. گوهر کمال ممدوح مصباح جانِ آدم است که خورشید اثر آن را در شش هزار سال پخته است. پدرِ همتِ ممدوح آدمی دیگر و مادر سخایش حوایی دیگر است. ممدوح مهدی دجال کش و آدمِ شیطان شکن است^{۶۷}... شاعر اگر پیامبر (ص) را در خاک سرنذیب مدح کند، از خاک آدم و حوا کوثر برمی‌آورد. آنجا که اسرافیل دعوتِ حضرت محمد (ص) دم به دعوت گشود، پیر سرنذیب، در زمان، دوباره جان بازیافت. ادریس در مکتب پیغمبر درس خوانده است و آدم شیرخوارِ گاهواره او بوده است. گیسوی حوا پرچم منجوق و عطسه آدم شیئه اسب پیامبر (ص) است^{۶۸}.

در استفاده از داستان موسی نیز تنوع، هم در موضوع و هم در مایه تلمیح، دیده می‌شود. خاقانی در کنار تربت مصطفی به یاد شروان و بلاهایی که در آنجا کشیده است می‌افتد. تحمل این محنتها و سختیها را ناشی از انس به عیال می‌داند و خود را با موسی مقایسه می‌کند که او نیز آتش جستن دروادی آئمن و نیز شبانی در خدمت شعیب را به خاطر صفورا، دختر شعیب، عهده دار شد و تحمل کرد^{۶۹}. «آزنی» گفتن و خلع نعلین، تجلی حق در طورسینا، درخت و شعله تجلی که از آن برمی‌خیزد، ارتباط موسی با خضر و آب حیات و با سامری و گاو زرین، و گشودن چشمه از دل سنگ^{۷۰}، و نیز گذاشتن موسی در تابوت هنگام کودکی برای نجات از دست فرعون در شمار مایه‌های تلمیحی تازه‌ای است که خاقانی در کنار دیگر مایه‌های تلمیحی، از جمله ید بیضا و عصا و ثعبان، از آنها بهره

(۶۲) کشف الاسرار، ج ۵، ص ۷۴۲. (۶۳) شیخ الاسلام ابومنصور عمدة الدین حَفَده. (۶۴)

دیوان خاقانی، ص ۳۰۳ (۶۵ و ۶۶) دیوان خاقانی، صص ۳۸۲، ۵۲۰. (۶۷) همان کتاب، صص ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۶۱.

(۶۸) همان کتاب، صص ۲۴۷، ۳۱۰، ۳۶۳. (۶۹) همان کتاب، ص ۱۰۰. (۷۰) همان کتاب، به ترتیب صص ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۳۸، ۳۷۲، ۵۷۷، ۲۴۲، ۴۶، ۲۰۹، ۲۹۹، ۳۶۹، ۷۱۵، ۸۷۳، ۸۹۳، ۹۰۷، ۱۳۰، ۳۲۲، ۳۹۸، ۴۲۰، ۴۲۷، ۴۲۸، ۷۸۲، ۲۹۹، ۲۱۰، ۲۵۷.

می گیرد. این مایه ها، چنانکه گفتیم، در خدمت موضوعهای متنوعی است، گاهی مدح قلم مدوح:

گر گشاد ازل سنگی ده و دو چشمه کلیم من بسی معجز از این سان به خراسان یابم
از ده انگشت و دونویک قلم صدر امام ده و دو چشمه حیوان به خراسان یابم^{۷۱}

و گاهی رثای مدوحی دیگر:

دل از هوش رفت چون موسی و جان پیچید چون ثعبان / که مرد آن موسوی دستی که کلکش کرد ثعبانی^{۷۲}

و گاهی وصف صبح:

جام فرعونی اندر آر که صبح / دست موسی بر آرد از کهسار^{۷۳}

و گاهی وصف شراب، که خاقانی از شباهتها و نسبتهای میان آتش موسی و شراب و جام گاو شکل سفالی یا زرین مجالس شرابخواری و گاو زرین سامری برای ساختن تصویر بر اساس این تلمیحات استفاده می کند:

گاو سفالی اندر آتش موسی اندر و / تا چه کنند خاکیان گاو زرین سامری^{۷۴}
در کف آهوان بزم آب رز ست و گاو زر / آتش موسویست آن در بر گاو سامری^{۷۵}

و گاهی وصف اندیشه و سخن خویش:

در بیانم آب و در فکر آتشست آبی از آتش مطر ز کس ندید
ز آتش موسی بر آرم آب خضر ز آدمی این سحر و معجز کس ندید^{۷۶}

و گاهی بیان حال عشق و زیبایی معشوق:

دولت عشق تو آمد عالم جان تازه کرد عقل کافر بود کان رخ دید ایمان تازه کرد...
نورتو صحرا گرفت و اشک من دریانمود موسی آتش باز دید و نوح طوفان تازه کرد^{۷۷}

چنانکه در قرآن کریم، در سوره طه، آمده است، هنگامی که فرعون به دنبال خوابی

(۷۱) همان کتاب، ص ۲۹۹. (۷۲) همان کتاب، ص ۴۱۵. (۷۳) همان کتاب، ص ۱۹۵.

(۷۴ و ۷۵) همان کتاب، صص ۴۲۰، ۴۲۷، و نیز صص ۶۶۵، ۷۸۲. (۷۶) همان کتاب،

ص ۸۷۳، و نیز ص ۸۹۳. (۷۷) همان کتاب، ص ۵۷۷. (۵) همان کتاب، ص ۲۹۵؛ برای

فرمان می دهد که فرزندان ذکور بنی اسرائیل را چون به دنیا آیند بکشند، خداوند مادر موسی را آگاه می کند که موسی را در تابوتی بگذارد و تابوت را به دریا افکند تا دریا او را به ساحل اندازد: *إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ أَنْ أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْدِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ*^{۷۸}. تابوت را آب به باغ فرعون می برد و کنیزکان از آبش می گیرند و برای آسیه، زن فرعون، می برند و خداوند محبت موسی را در دل آسیه می افکند و بدین ترتیب موسی در دامن دشمنان خود بزرگ می شود. این ماجرا نیز از مایه های تلمیح تازه ای است که خاقانی از آن برای بیان و تصویر موضوعی استفاده کرده است که رنگ و بویی عرفانی دارد و یادآور نظرگاهها و شیوه های برداشت از تلمیح در شعر عرفانی است که باسنائی و عطار آغاز و با مولوی وسعت و کمال می یابد. خاقانی در میان خرد و طبع، یعنی نفس و امیال و غرایز نفسانی و حیوانی انسان، همان مناسبتی را می بیند که در میان موسی و فرعونیان در محدوده ماجرای مذکور وجود دارد. خرد، که باید مقام انسان را با جلوگیری از لغزیدن کامل وی در دام امیال و خواهشهای نفسانی یا طبع حفظ کند، از سوی طبع تهدید به نابودی و قرار گرفتن در جهت امیال و خواسته های مادی می گردد، همان طور که موسی نیز از جانب فرعون و فرعونیان تهدید به مرگ می شود و از آنان در امان نیست. برای آنکه موسی از آنان در امان بماند، مادر او را زنده در تابوت می گذارد و به آب می سپارد. خاقانی نیز این خرد ناایمن از طبع را — که به هر حال گریز و گزیری از آن در طول زندگی نیست — زنده در تابوت و پناهگاه عزلت و حیرت جای می دهد تا او را از همراهی و همگامی کامل با فرعونیان طبع محافظت کند:

خرد ناایمنست از طبع از آن حرزش کنم حیرت چو موسی زنده در تابوت از آن دارم به زندانش
خرد بر راه طبع آید که مهد نفس موسی را گذر بر خیل فرعونست و ناچارست از یشانش^{۷۹}.

خاقانی از داستان یوسف نیز، با تنوع و گستردگی، در تصویر موضوعهای مختلف استفاده می کند. ارتباط یوسف با برادران، گرگ، چاه، مصر، سال قحط، عزیزی مصر، زلیخا، ترنج، دست بردن زنان مصر، پیرهن و بینایی یعقوب، و ابن یامین و موضوع صاع از مایه های تلمیحی داستان یوسف در شعر خاقانی است. در شعری، در مدح عزالدین امیر یوسف سپهسالار، خاقانی با تشابه اسمی ممدوح با یوسف و استفاده از مایه های چاه، قحطی، اخوان یوسف و گرگ، پیوندی میان وصف طبیعت و مدح ممدوح و بیان حال

(۷۸) طه ۲۰: ۳۸، ۳۹: برای تفصیل داستان — قصص قرآن مجید، صص ۲۴۹ - ۲۵۰. کشف الاسرار،

ج ۶، ص ۱۲۲ به بعد. (۷۹) دیوان خاقانی، ص ۲۱۰: و نیز شبیه به همین مضمون، ص ۲۵۷.

خویش برقرار ساخته است که ناشی از تخیل نیرومند وی در برقراری تناسب و شباهت در میان مایه‌های تلمیحی و مضامین مختلف در جهت ادای مقصود و منظور است:

چون یوسف سپهر چهارم ز چاه وی	آمد به دلو در طلب تخت مشتری
سیاره‌ای ز کوکبه یوسف عراق	آمد که آمد آن فلک ملک پروری
هان مرده هان که رستی از این قحط مردمی	هین سجده هین که جستی ازین چاه مضطری
تو چه نشین و موکب سیاره آشنا	تو قحط بین و کوکبه یوسف ایدری
خاقانی‌ا چه ترسی از اخوانِ گرگ فعل	چون در ظلال یوسف صدیقِ دیگری ^{۸۰}

خاقانی از شاعرانی است که در حوزه خیالهای شاعرانه و هم در حوزه زبان و پدیدآوردن ترکیبات تازه، حق زیادی به گردن شعر و زبان فارسی دارد. بخش قابل ملاحظه‌ای از تصویرها و ترکیبات تازه در شعر او نیز براساس استفاده از داستان پیامبران و اساطیر ایرانی شکل گرفته است. خاقانی در بیتی طبع خود را به مریم و وصف ممدوح را به یوسف تشبیه می‌کند و این تشبیهات را در ضمن ترکیبات «مریم طبع» و «یوسف وصف» در شعر خود ارائه می‌دهد:

مریم طبعش نکاح یوسف وصف توست / مریمی با حسن یوسف نی چو یوسف کم بها^{۸۱}

ترکیبات، «مصر حرمت»، «مصر حقیقت»، «مصر انتظار»، «مصر سخن» نیز در ارتباط با داستان یوسف ساخته شده است. شاعر در مقابل حاسدان مدعی، که غرزانِ برزن و غرچگانِ روستايند، خود را عزیز مصر حرمت می‌خواند.^{۸۲} شاعران مدیحه گوئی خطه «مصر سخن» را چون یوسفان اند که به یاد ممدوح، مدام جامهای شراب معانی را پر کرده تا خط بغداد می‌نوشند.^{۸۳}

شاعر، در تصویر احوال عاطفی خویش، از داستان یوسف نیز، در کنار اساطیر و دیگر داستانها، بهره می‌گیرد. کوشش و تلاش بی‌حاصل برای رسیدن به مقصود و منظور و حقیقتِ مورد نظر شاعر اسباب ناامیدی و حسرت و دریغی است که خاقانی آن را به شیوه‌ای مؤثر و با استفاده از مایه‌های تلمیحی تصویر کرده است:

گویی سکندم ز پی آب زندگی / عمرم گذشت و چشمه حیوان نیافتم

(۸۰) همان کتاب، ص ۹۲۵. (۸۱) همان کتاب، ص ۲۳. (۸۲) همان کتاب، ص ۱۸. (۸۳) همان کتاب، ص ۸۵۰.

زافراسیابِ ظلم خرابست ملک دل دردا که زور رستم دستان نیافتم
در مصرِ انتظارِ چو یوسف بمانده‌ام بسیار جهد کردم و کنعان نیافتم^{۸۴}

و شاید به سبب همین یأس و اندوه است که آرزو می کند تاج و دواج یوسفی را به مصر حقیقت اندر آورد.^{۸۵}

در وصف صبح نیز داستان یوسف برای خاقانی مایه‌های تشبیهی مناسب و متنوعی دارد. خروج خورشید از برج دلو و رفتن آن به حوت، بنابر هیئت قدیم، و تبدیل هوای سرد به هوای گرم و نزدیک شدن آغاز بهار با مایه تلمیحی یوسف، رسن، چاه و دلو تصویر شده است. خورشید یوسفِ زرین رسن و گردون نشینی است که عیسی پاکش قرین است. این یوسفِ زرین رسن از دلو و چاه دی بیرون می آید و چون یونس پیامبر در حوت می شود:

از چاه دی رسته به فن این یوسف زرین رسن و زابر مصری پسرهن اشک زلیخا ریخته
آن یوسف گردون نشین عیسی پاکش هم قرین در دلو رفته پیش ازین تلخاب دریا ریخته
زرین رسنها بافته در دلو از آن بشتافته ره سوی دریا یافته آتش به صحرار ریخته
چون یوسف از دلو آمده در حوت چون یونس شده از حوت دندان بسته برخاک غبار ریخته^{۸۶}

سالکانِ راهِ کعبه را بادیه دهلیزِ خطر و کعبه ایوانِ امان است. بدون تحمل رنج و دشواریِ راهِ بادیه به کعبه نمی رسند. همچنانکه شبهای غم آستن روزهای طرب است و یوسف خورشید در چاه شب یلدا پنهان است، سالکان طریق حج نیز در شب یلدای راه بادیه یوسفِ کعبه را می بینند:

سالکانِ راست ره بادیه دهلیزِ خطر لکن ایوانِ امان کعبه علیا بینند
همه شبهای غم آستن روزِ طربست یوسف روزبه چاه شب یلدا بینند^{۸۷}

گذشته از نمونه‌هایی که ذکر کردیم، جنبه‌های مختلف داستان یوسف، برای شکایت از بخت، بیان اندوه از دست دادن عزیزان، نکوهش حاسدان و دشمنان، ابراز عشق و دلدادگی به محبوبان، و نیز ایراد و عظم و حکمت مایه‌های مناسبی در اختیار خاقانی می گذارد که وی با استادی از آنها بهره می گیرد.^{۸۸} در تلمیح به داستان یوسف نیز نمونه‌ای

۸۴) همان کتاب، ص ۷۸۵. ۸۵) همان کتاب، ص ۶۴۷. ۸۶) همان کتاب، ص ۳۷۹. ۸۷) همان کتاب، ص ۹۷؛ برای دیدن نمونه‌های دیگر وصف صبح با استفاده از داستان یوسف — صص ۱۰۷، ۱۰۸، ۲۱۵، ۴۹۹، ۵۳۵، ۵۶۶. ۸۸) مثلاً همان کتاب، صص ۲۵، ۶۲، ۱۲۴، ۲۹۷، ۵۳۵، ۵۳۹، ۲۴۶، ۳۷۷، ۳۸۸، ۵۶۶، ۶۰۷، ۶۲۹، ۶۵۶، ۶۷۲، ۳۳، ۳۲۴، ۳۸۸.

از برداشتهای صوفیانه را در دیوان خاقانی می بینیم. این برداشت در ارتباط با خشکسالی و چاه و یوسف است. دنیا سردسیر ظلمت، و زمان زمانِ خشکسال آفت است. در این دنیای ظلمت و مادیات، جان پاک روشن، که گویی چون یوسف است، در زندان تو درتوی ظلمت اسیر و در بند است. انسان باید بکوشد که یوسف روح یا جانِ یوسف زادِ خود را، که چون ابلقی است که آسمان کمترین چراگاه وی است، از این دنیای ظلمت و ماده و علایق حقیر، که مغیلانگاه غولان است، آزاد کند تا باز به حضرت الهی^۱ که روزی از آنجا آمده است، بازگردد:

الامان ای دل که وحشت زحمت آوردالامان	بر کران شوزین مغیلانگاه غولان بر کران
بر گذر زین سردسیر ظلمت آنک روشنی	در گذر زین خشکسال آفت آنک گلستان
جان یوسف زاد او کازاد کرد حضرتت	وارهان زین چارمیخ هفت زندان وارهان
ابلقی را کاسمان کمتر چراگاه و یست	چند خواهی بست برخشک آخر آخر زمان ^{۸۹}

چنانکه اشاره کردیم، در دیوان خاقانی اشاره به اساطیر ایرانی نیز نسبت به شاعران پیش از وی بیشتر و متنوعتر است. چنانکه مثلاً به بیژن و گوشه‌هایی از داستان اوده بار اشاره شده است. و از جمله در یکی از شعرها که در حکمت و تکمیل نفس سروده شده است، در بیتی هم به افراسیاب ورستم و هم به بیژن، در ارتباط با یکدیگر، اشاره شده است. مظلوم چون بیژن است که در چاه جور وستم اسیر و نالان است. آه و افغان و گریه مظلوم از دست ظالم در درگاه خداوند بی اثر نیست. اشک او چون سیل به بالین ظالم می آید و قضای بد دامن او را می گیرد. پس ای انسان، اگر در چاه ظلم و جفای خود بیژنی را اسیر و زندانی کرده‌ای، چون افراسیاب راحت و آسوده مخسب، زیرا که قضای بد چون رستمی در کمین است تا دمار از روزگار تو برآرد.

حذر کن ز آه مظلومی که بیدار ست و خون بارد	تو شب خفته به بالین تو سیل آید ز بارانش
ز تمجیل قضای بد پناهی ساز کاندربی	به خاک افکنده ای داری که لرزد عرش از افغانش
چو بیژن داری اندر چه مخسب افراسیاب آسا	که رستم در کمینست و نهنگی زیر خفتانش ^{۹۰}

مضمونی شبیه به این را خاقانی بار دیگر در ارتباط با نکوهش حاسدان تکرار کرده است. حاسدان سبب افول جاه و مقام شاعر شده‌اند و از حسد ورزی و بدگویی آنان، جاه شاعر چون بیژن در چاه افتاده است. حاسدان و غرض ورزان در خواب غفلت افراسیابی خود

خفته اند اما شاعر، چون رستم در کمین شب بیدار است و با تیرهای آه و ناله سر آن دارد که خانه و درگاه آنان را بسوزاند.

گر کرده اند بیژن جاه مرا به چاه	هم من به آه صبح بسوزم جنابشان
من رستم کمانکشم اندر کمین شب	خوش باد خواب غفلت افراسیابشان ^{۹۱}

۳. داستان پیامبران در شعر مذهبی و عرفانی

در کنار مدیحه‌های پیش از مولوی، که در شاعران متأخر با مسائل و مضامین دیگر آمیخته می‌شود و چشم انداز بسیار محدودی از آن را در زمینه تلمیح به داستان پیامبران نشان دادیم، شعر مذهبی و عرفانی و کیفیت بهره‌گیری از داستان پیامبران در آنها نیز قابل تأمل است. نمایندگان برجسته این نوع شعر، قبل از مولوی، در زمینه شعر مذهبی، ناصر خسرو، و در زمینه شعر عرفانی، سنائی و عطار هستند.

محتوای شعر ناصر خسرو (متوفی ۴۸۱ هـ) اثبات حقانیت مذهب اسماعیلی و خلفای فاطمی مصر است. اثبات این امر همراه با انتقاد شدید از سلاطین جبّار و علما و فقهای گمراه و متظاهر، و ازدیدگاه ناصر خسرو، دین فروش و کج آیین است. در کنار این مضامین، سخنان حکمت‌آمیز و تعلیم و هدایت مردم به سوی حق و دین حق و اشاره به بعضی زمینه‌های فلسفی مذهب اسماعیلیه، که با تمثیل و تأویل آیات و احادیث همراه است، قرار دارد. درگیری متهورانه ناصر خسرو با تمام مظاهر کفر و ستم و انبوه متظاهران ریاکار و حق ستیز، آن هم در گستره نظامی جابر و یکسره از مهر و عطوفت عاری، نبردی حماسی و پر شور است که بازتاب آن را در لحن بیان و سیمای شعر او می‌توان احساس کرد. در شعرهای ناصر خسرو حتی در وصفهای طبیعت و قصه‌های تأثرانگیز آوارگی و غربت، روح شکوهمند و صلابت و نفّس گرم مردی مبارز و تسلیم ناپذیر و مؤمن و امیدوار متجلی است. مایه‌های تلمیح در شعر ناصر خسرو، دارای چندان تنوعی نیست، هر چند نسبت به دیگر شاعران پیش از خود یا معاصر با خود مایه‌های تلمیحی تازه‌تری را وارد شعر کرده است. در محدوده داستان آدم، مایه‌های پیدا شدن عورت آدم و حوا بعد از اطاعت از شیطان، آموختن اسما به آدم، گندم خوردن آدم، سجده نکردن ابلیس بر آدم، اشاره به عمر حضرت آدم، و فرزندان اوقابیل و هابیل در دیوان ناصر خسرو آمده است. از داستان ابراهیم به مایه‌های قربانی کردن پسر، صدونود و پنج سال عمر، گلستان شدن آتش بروی، و بت شکنی او اشاره شده است. مایه‌های داستان موسی شامل ارتباط موسی با هارون، عصا و ثعبان، فرعون و

قارون، و درخشندگی دست و شبانی موسی است که حتی در مقایسه با شاعران دیگری که پیش از این گفتیم، از نظر تنوع، بسیار محدود است. مضمونهای مأخوذ از داستان یوسف نیز مثل مایه های برگرفته از داستان موسی محدود است. صبریوسف، جوان شدن زلیخا به دعای یوسف، نابینایی یعقوب و پیرهن یوسف، چاه، زندان، و حسن یوسف همه مضامینی است که در دیوان ناصر خسرو، در زمینه این داستان، آمده است.

آنچه در شعر ناصر خسرو تازگی دارد قرار دادن این مایه های تلمیحی در خدمت موضوعهای تازه و از جمله برداشت تأویلی از این مایه های داستانی در جهت اثبات جهان بینی مذهبی اسماعیلیه و تعلیمات اخلاقی و مذهبی ناشی از این عقیده و جهان بینی خاص است. زندگی دنیوی موقت و گذراست. باید در این جهان به فکر توشه آخرت بود. پایان کار همه مرگ است. بنابراین، عمارت دنیا و حرص بر جمع مال و کسب جاه و دریغ خوردن بر آنچه از کف می رود و ناخرسندی به آنچه در کف است بیهوده و کار ابلهان است. ناصر خسرو این تعلیم اخلاقی را با شواهدی از داستان پیامبران برای تنبیه منکران و غافلان دنیادار همراه می کند تا هم تأثیر سخن خود را افزایش دهد و هم شوایب شک را از اذهان بدین طریق بزداید:

اگر به حرمت و قدر و به جاه کس ماندی / نهان نگشتی در خاک هیچ پیغمبر

برای تأکید درستی این سخن، زندگی پیامبران را شاهد و دلیل می آورد. به یکایک پیامبران از آدم تا محمد (ص) اشاره می کند و باز کر خا صه های شخصی و الهی و حیاتی آنان، مرگشان را یادآور می شود تا ثابت کند دنیا به هیچ کس وفا نمی کند و تمام قدرت و مکنّت و حرمت این جهان را سرانجام باید گذاشت و گذشت:

که جاشد آنکه بر از خاک پاک کُن فیکون نه طعنه پدرش بُدنه مایه مادر
به نام آدم و کنیت ابوالبشر بُد او که او ز روی زمینست از وست اصل بشر
چو عمر خویش به سر برد هفتصد و سی سال سپرد عمر به سر برده را به دست پسر^۱...

هر کس که پدرش عمران باشد موسی نمی شود و هر کس مادرش مریم باشد عیسی نمی گردد. شرف از علم و فضل حاصل می شود نه از نسب:

شرف در علم و فضلست ای پسر عالم شو و فاضل به علم آورنسب ماور چو بیعلمان سوی بلعم

۱) دیوان ناصر خسرو، ص ۱۸۶؛ اشاره به تمام پیامبران در صص ۱۸۶ - ۱۸۸.

نه چون موسی بود هر کس که عمرانش پدر باشد نه چون عیسی بود هر کس که باشد مادرش مریم^۲

در داستان پیامبران اغلب در مقابل هر پیامبر، که مظهر خیر و صلاح است، شخصیت یا شخصیت‌هایی نیز به عنوان مظهر فساد و شر، قرار می‌گیرند. ناصر خسرو از این تقابل و تضاد شخصیت‌های داستانی و اساطیری استفاده می‌کند تا مظاهر خیر و شر و حق و باطل را در عصر خود نشان دهد. اغلب امرای سلجوقی و گاهی خلفای عباسی را دیو و فرعون می‌نامد و در مقابل آنان خلفای فاطمی مصر، بخصوص المستنصر بالله را موسی یا موسی زمان می‌خواند. وقتی خلیفه مصر، موسی است، ناصر خسرو خود را عصای موسی می‌نامد که وسیله مبارزه موسی زمان با فرعون و فرعونیان است:

فرعون روزگار زمن کینه جوی گشت چون من بعلم در کف موسی عصا شدم
اعدای اولیای خدایم عدو شدند چون اولیای اورامن ز اولیا شدم^۳

ناصر خسرو گاهی خود را عصای موسی زمان می‌داند^۴ و گاهی شبانِ رمه علم خوار در شبِ جهل و نادانی دنیا. این شبان که عصا و کاسه اش لسان و دفتر است از جانب موسی زمان به شبانی مأموریت یافته است:

ملک سلیمان اگر ببرد یکی دیو با سپه دیو من چه کرد توانم
بر رمه علم خوار در شب دنیا از قبل موسی زمانه شبانم
هیچ شبان بی عصا و کاسه نباشد کاسه من دفتر و عصاست لسانم^۵

از نوآوری‌های ناصر خسرو، که از جهان بینی و اعتقادات اواناشی می‌شود، بسط تصویرهای مبتنی بر تلمیح در حوزه وصف طبیعت است. مصداق‌های مظاهر خیر و شر در داستان پیامبران نه تنها در وجود شخصیت‌های سیاسی و دینی عصر بلکه در اشیا و نمودهای طبیعت نیز یافت می‌شود. خس و خار خشک، که شایسته سوزاندن است، به منزله فرعون و قارون است؛ و سیب و بهی به منزله موسی و هارون.

وان خشک خار و خس که بسوزندش فرعون بی سلامت و قارونست
و ندر حریر سبز ستبر قها سیب و بهی چو موسی و هارونست

(۲) همان کتاب، ص ۲۶۹. (۳) همان کتاب، ص ۲۷۳. (۴) همان کتاب، ص ۹۷.

مضامینی شبیه به این نمونه‌ها — صص ۲۸۳، ۳۱۳، ۳۹۲.

این گونه وصف باغ و راغ در بهار به یک مقایسه و سپس یک تعلیم اخلاقی و دینی می انجامد:

دوزخ تنور شاید مرخس را گل در بهشتِ باغ همایونست...
پس هم کنون تونیز بهشتی شو کان از قیاس نیز همیدونست^۶

در وصف شب نیز تابش و درخشندگی ثریا بر آسمان تاریک و سیاه چون دست فرعون بر روی موسی است:

کشیده مظله سپه بر ثریا فروهشته دامنش برگوی عنبر
چو بر روی فرعون بردست موسی به روی فلک بر ثریا منور^۷

طبیعت و شب نیز با استفاده از مایه های داستان یوسف وصف شده است. زلیخا، که در اواخر عمر پیر شده است، به دعای یوسف باردیگر جوان و زیبا می گردد. عالم پیر نیز، که در زمستان زشت و سپید موی شده است، همچون زلیخای پیری است که با ورود و ظهور یوسف گل در بهار، باردیگر چون کودک دوازده ساله جوان می گردد:

گشت جهان کودکِ دوازده ساله از سمنش روی واز بنفشه کلانه...
گر نه چو یوسف شدست گل، چو زلیخا باغ چرا باز شد دوازده ساله^۸

مضمونی شبیه به این را در جای دیگر نیز می بینیم:

گر نیست ابر معجزه یوسف / صحرا چرا چو روی زلیخا شد^۹

از این مایه تلمیحی، ناصر خسرو، با تناسب و زیبایی تمام، در مباحثات به سخنوری خویش، باردیگر استفاده کرده است و تصویری بسیار زیبا از آن در ارتباط خویش با سخن پرداخته است. سخن پُرمرده و از ارج افتاده، که ارزش الهی آن تا حد مدح شیاطین زمانه تنزل یافته بود، به ناصر خسرو تازه و جوان و ارجمند می گردد، همچنانکه زلیخای زال، از دعای یوسف، تازه روی و جوان می شود:

سخن کرکس پیر پرکنده بود به من گشت طاووسِ باپَر و بال
به من تازه شد پُرمَریده سخن چو زافسونِ یوسف زلیخای زال...^{۱۰}

(۶) همان کتاب، ص ۶۵. (۷) همان کتاب، ص ۱۴۹. (۸) همان کتاب، ص ۳۸۸.

(۹) همان کتاب، ص ۱۳۹.

مراجزه به تأیید آل رسول نه تصنیف بود و نه قیل و نه قال^{۱۰}

تصویری را که منوچهری با استفاده از داستان بیژن و منیژه در وصف شب و در ارتباط احوال عاطفی خویش در شب مورد وصف پرداخته بود، ناصر خسرو، با استفاده از داستان یوسف، در وصف شب ساخته است:

چودرتاریک چه یوسف منورمشتی درشب / درو زهره بمانده زرد و حیران چون زلیخایی

تعلیم عقاید اصلی شیعه اسماعیلی از جمله معانی و یژه‌ای است که در شعر ناصر خسرو مطرح می‌شود و برای بیان آن گاهی از مایه‌های داستانی استفاده می‌گردد. معنی و باطن سخنان خدای را پیامبر (ص) می‌داند، و بعد از او وصی و جانشین او علی (ع) است که ترجمان وحی است. علی (ع) نسبت به پیامبر (ص) مانند هارون نسبت به موسی است^{۱۲}. اگر برهان موسی در مقابل فرعونیان این بود که چوب خشک را ثعبان کرد و سحر ساحران فرعون را فرو خورد، برهان پیامبر ما نیز کسی است که تیغ تیزش چون اژدها دشمنان دین را بیو بارید:

اگر هارون زموسی ترجمان بود	که حجت گفت بر فرعون وهامان
علی را ترجمان وحی پندار	هم آن معنی هم این معنی دروران
وگر برهان موسی آن شماری	که چوب خشک ثعبان کرد جنبان
کسی کاعدای دین را تیغ تیزش	بیو بارید او را گوی ثعبان ^{۱۳}

معنی سخن خدای را پیامبر و بعد از او آل پیامبر می‌دانند و براین امر کسی جز آنان را قدرت آگاهی نیست، همان‌طور که عصا نیز جز در کف موسی ثعبان نمی‌شد:

معنی سخن اینزد پیغمبر داند	بهتان بودارتو بجز این گویی بهتان
بر مشکل این معجزه جز آل نبی را	کس را نبود قدرت و نه قوت و سلطان
چونانکه عصا هرگز از آن سان که شنیدی	ثعبان نشدی جز به کف موسی عمران ^{۱۴}

چنانکه پیش از این اشاره کردیم، از تازگیهای تلمیح در شعر ناصر خسرو تاویل

(۱۰) همان کتاب، ص ۲۵۶. (۱۱) همان کتاب، ص ۴۵۶. (۱۲) اشاره به موسی و هارون، که ناصر خسرو چندین بار از آن برای نشان دادن نسبت پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) استفاده می‌کند، ناظر به حدیث زیر است: عَلِيُّ مَتْنِي بِمَثَلِ هَارُونَ بْنِ مُوسَى الْإِنْبِيِّ بَعْدِي. (جامع صغیر، ج ۲ ص ۱۴۰)

(۱۳) دیوان ناصر خسرو، ص ۳۱۵. (۱۴) همان کتاب، ص ۳۵۲.

داستان پیامبران در جهت اثبات تعلیمات اخلاقی و مذهبی است. تأویل، که برخلاف تفسیر — که کشف مراد از لفظ مشکل و شرح و توضیح ظاهر قرآن کریم است — به باطن قرآن و کشف معانی محتمل از ظاهر آیات بدون قطع و جزم مربوط می شود^{۱۵}، همراه با تفسیر، از همان آغاز اسلام شروع شد. گذشته از آنکه به قول لویی ماسینیون بشارتهایی از تأویل را در خود قرآن می یابیم^{۱۶}، روایات منقول از پیامبر اسلام و ائمه شیعه مبنی بر وجود معانی متعدد در باطن قرآن^{۱۷}، خود به منزله جواز و دستاویزی شد که فرق مختلف اسلامی با تأمل و تدبیر در آیات در پی کشف معانی مناسب با مقاصد خویش از قرآن برآیند. مسئله محکّمات و متشابهات در قرآن — که در سورة آل عمران، آیه ۶ بدان اشاره رفته است. و ظرفیت متشابهات برای پذیرش وجوه مختلفی از معنی^{۱۸} مانع بسط و فراتر رفتن تأویل از محدوده متشابهات نگردید. نظریه ظاهر و باطن و مثل و ممثول، که بنا بر آن معنی ظاهر مثل و معنی باطن ممثول تلقی می شد^{۱۹}، به منزله اساس کار اسماعیلیه در تأویل، تأویل اسمعیلی را، نه تنها در تمامی متن قرآن و دیگر کتابهای آسمانی چون تورات و انجیل و نیز اخبار و احادیث بلکه در تمام سطوح هستی، نافذ می کرد. نمونه های متعدد از تأویل قرآن و حدیث و نیز تورات و انجیل را در کتاب اعلام النبوة، که ابوحاتم رازی (متوفی ۳۲۲ هـ) در پاسخ ورده اشکالات محمد بن زکریای رازی (متوفی ۳۱۳ هـ) پرداخته است، می توان ملاحظه کرد.^{۲۰} در آثار منشور ناصر خسرو نیز، مثل جامع الحکمین و زاد المسافرین و خوان الاخوان، نمونه های فراوان از تأویل وجود دارد. مضامینی، از قبیل مضامین زیر، که ضمن قول به باطن کلام خدا تأویل را به عنوان وسیله ای برای کشف معانی با ارزش باطن قرآن معرفی می کند، در دیوان ناصر خسرو نیز بتکرار آمده است:

دریای سخنها سخن خوب خداست	پرگوهر باقیمت و پرلؤلولا
شورست چو دریا به مثل ظاهر تنزیل	تأویل چو لولوست سوی مردم دانا
اندر بن دریاست همه گوهر لؤلؤ	غواص طلب کن چو روی برب دریا ^{۲۱}

جدا از انگیزه های مختلف سیاسی و عقیدتی و ذوقی و عرفانی تأویل، داستان پیامبران همواره به عنوان بخشی از مطالب قرآن عرصه تکلفات بسیار در تأویل شده است.

(۱۵) برای تفصیل — التفسیر والمفسرون، ج ۱، صص ۱۹-۲۱. (۱۶) سلمان پاک، ص ۱۲۷. (۱۷) این روایات متعدد در حاشیه تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۱۵ آمده است. (۱۸) متشابه القرآن، ص ۲. (۱۹) کتاب البنایع، صص ۱۰-۱۳. (۲۰) اعلام النبوة، مثلاً — صص ۹۴-۱۰۱. (۲۱) دیوان ناصر خسرو، ص ۳.

اشیا، شخصیتها، و اعمال و حوادث خارق العاده در داستانهای پیامبران از یک سوبهانه مناسبی برای شک و تردید منکران دین و وحی بوده است، و از سوی دیگر انگیزه تأمل متفکران در کشف معانی مکتوم و توجیه و توضیح عقلانی آنها شده است. اشاره آدام متز به نمونه‌هایی از تأویل داستانهای قرآن کریم تا نیمه اول قرن چهارم هجری^{۲۲}، و نقل اقوال مختلف متأولان این داستانها به وسیله مقدسی (قرن چهارم هجری) و کوشش خود وی در رد این اقوال و توجیه ممکن و منطقی جلوه‌های خارق العاده این داستانها^{۲۳}، نشان می‌دهد که تأویل و تفسیر داستانهای قرآن تا چه اندازه مورد توجه بوده و چه سابقه‌ای داشته است.

داستان پیامبران به سبب دارا بودن جنبه‌های خارق العاده هم می‌توانست حقایق نظر اسماعیلیه را در مورد تأویل تأیید کند و هم خود موضوع مناسبی برای تأویل باشد. ناصر خسرو گاهی قسمتی از یک داستان را طرح می‌کند و با سئوالهایی که ظاهر داستان نمی‌تواند پاسخگوی آن باشد خواننده را به تأمل و توجه به باطن داستان می‌کشاند تا از این طریق خود بخود او را به اندیشه تأویل وا دارد:

از توبه و از گناه آدم	تو هیچ ندانی ای برادر
سربسته بگویم ارتوانی	بردار به تیغ فکرش سر...
در خلد چگونه خورد آدم	آنجا چون بود شخص نانخور
بل گندمش آنکهی ببايست	کز خلد نهاد پای برادر... ^{۲۴}

و گاهی نیز خود به تأویل گوشه‌ای از این داستانها می‌پردازد. چنانکه عورت آدم و حوا را، که پس از اطاعت از شیطان آشکار می‌گردد، به جهل تعبیر می‌کند. در واقع شرم آنها از نادانی خویش است نه از عریان شدن اندام. انسان تا نادان است، کور است و به نادانی خود آگاه نیست تا از آن شرم کند؛ اما وقتی به حق بینا شد، به عورت جهل خود پی می‌برد و از آن شرم می‌کند.

گر شرم نیامدت زن نادانی	بی شرمتر از تو کیست در دنیا
کوری تو کنون بوقت نادانی	آموختنت کند به حق بینا
تو عورت جهل را نمی‌بینی	آنگاه شود به چشم تو پیدا
این عورت بود آنکه پیدا شد	در طاعت دیو از آدم و حوا
ای آدمی ارتو علم ناموزی	چون مادر و چون پدرشوی رسوا ^{۲۵}

(۲۲) الحضارة الاسلامیه، ص ۳۴۸. (۲۳) آفرینش و تاریخ، ج ۳، مثلاً صص ۱۰، ۱۴، ۱۸،

۴۶. (۲۴) دیوان ناصر خسرو، ص ۱۸۰. (۲۵) همان کتاب، ص ۱۸.

دین جامه ای است که چون دانا بدان ملبّس شود پاک و نواست، و چون نادان بپوشدش، چون کهنه گلیمی، سوراخ سوراخ می نماید. آیا جامه یوسف، که یعقوب پس از محنت و نابینایی به بوی آن بینا گشت، همان دین است؟ اگر محمد (ص) پیرهن دین اسلام را به سوی تو فرستاده است، تو چرا بدان بینا نمی شوی و نابینا مانده ای؟

دین یکی جامه ست چون دانا ش پوشد پاک و نو باز چون نادان بپوشد چون گلیمی پَرُوژَن
چونکه بینا شد به بوی جامه یوسف را پدرش زان سپس کز چشم نابینا بود از بس مَحَن
وز چه ماندی توبه هر دو چشم نابینا کنون گز فرستاده ست سوی تو محمد پیرهن^{۲۶}

از نکات قابل توجه دیگر در شعر ناصر خسرو، در ارتباط با تلمیح، بی اعتنایی او به مایه داستانی مشهور یوسف و چاه است. این مایه داستانی یکی از مضمونهای مطلوب شاعران متصوفه است و اغلب آنان در این مایه داستانی تصویر گرفتاری و اسارت روح انسان را در زندان تن و زندان دنیا دیده اند. ناصر خسرو از این مایه داستانی تنها یک بار، آن هم صرفاً در وصف طبیعت، استفاده کرده است که پیش از این به آن اشاره کردیم. در یک جا نیز در خطاب به انسان، وی را به معنی یونس و به صورت یوسف می خواند و از او می پرسد که چرا در ماهی خفته است و در زندان بسته.^{۲۷} در این مورد نیز، علاوه بر آنکه نسبت شعر به ناصر خسرو محل تردید است، زندان می تواند زندان مصر پس از ماجرای زلیخا نیز لحاظ شود. اما در مقابل بی اعتنایی به این مایه تلمیحی، به شبیه ایرانی آن، یعنی داستان بیژن و افتادن وی در چاه، توجه نشان داده است و از شش مورد تلمیح به داستان بیژن، پنج مورد آن در ارتباط با ماجرای چاه و بیژن است. بیژن در نظر ناصر خسرو چون یوسف در نظر متصوفه، مظهر روح پاک و اصل جوهر روحانی و الهی انسان، که اسیر و زندانی تن و دنیا است و باید این زندان را بشکند و از آن آزاد شود، نیست؛ بلکه تصویر انسان غرق در شهوت و دنیا دوستی و تن پرستی و شکمبارگی و بری از حکمت را در این دنیا نشان می دهد؛ انسانی که در فکر معده و خوراک است، معده چاه بیژن او می شود:

چون به غم معده در افتاده ای / معده ترا ژرف چه بیژنست^{۲۸}

دشمن انسان تن اوست و دلبستگی به پرورش این تن. همین تن است که چون چاهی تیره، جان فلکی ناصر خسرو را شصت سال در خویش محبوس داشت. آیانه عشق و

(۲۶) همان کتاب، ص ۳۴۰. (۲۷) همان کتاب، ص ۳۶۳. (۲۸) همان کتاب، ص

توجه به این تن است که وی را این همه سال چون بیژن بسته چاه گردانید؟

این فلکی جان مرا شصت سال داشت درین زندان خاکی تنم
گرنشدم عاشق و بیدل چرا مانده به چاه اندر چون بیژنم^{۲۹}

جهان مادی و سفلی جادوزنی است که هر کس فریفته آن شود اسیر و زندانی
آن می گردد. بیژن را نیز عشق زنی (منیژه) عاقبت گرفتار چاه کرد:

زن جادوست جهان من نخرم زرقش زن بود آنکه مرا و را بفریبد زن
زرق آن زن را بابیژن نشنودی که چه آورد در آخر به سرببیژن
همچو بیژن به سیه چاه درون مانی ای پسر گرتوبه دنیا بدهی گردن^{۳۰}

برای بیرون آمدن از این چاه باید به حکمت روی آورد و مردانه به آموختن همت
گماشت و باتلاش و کوششی انسانی خود را از قید و بند این تاریک چاه رها ساخت:

به حکمت خواه پاری تا بر آیی که ماندستی به چاه اندر چو بیژن
ازین تاریک چه بیرون شدن را ز مردان مرد باید وز زنان زن^{۳۱}

ناصر خسرو به اساطیر ملی و قهرمانان افسانه ای ایران به نظری احترامی نمی نگرد،
اما آنان را در مقام مظهر مفاهیم روحانی و دینی هم قرار نمی دهد. برداشت او از مایه های
اساطیری اغلب برای تعلیم و عبرت و مثل و گاهی نیز به قصد وصف احوال آدمی و
جلوه های طبیعت است.^{۳۲}

شعر عرفانی پیش از مولوی بوسیله دوشاعر بزرگ یعنی سنائی (متوفی ۵۳۵ هـ) و عطار (متوفی
۶۱۸ هـ) مراحل از کمال راپیموده بود. سنائی در عصری می زیست که هنوز شعر درباری
و قصیده مدح آمیز صورت غالب شعر فارسی بود و مدح از رایجترین اغراض شعری محسوب

(۲۹) همان کتاب، ص ۲۸۰. (۳۰) همان کتاب، ص ۳۰۹. (۳۱) همان کتاب، ص ۳۷۲.

(۳۲) نمونه هایی از تأویل داستان پیامبران بر اساس جهان بینی مذهبی اسماعیلیه را می توان در قصیده ای
عربی از داعی مجهول اسماعیلی دید که در آن به تأویل داستانهای آدم، نوح، ابراهیم موسی، عیسی
و محمد پرداخته شده است. این قصیده که ظاهراً از یکی از دعاة اسماعیلی نیمه قرن چهارم هجری است
با شرح و مقدمه ای که مصحح بر آن نوشته است از هر حیث جالب است. *سنة القصيدة الشافیه*؛ داستانها
از ص ۳۰ تا ۹۷ آمده است.

می شد. به همین سبب سنائی، در عین آنکه شاعری صوفی و در واقع بنیانگذار شعر تعلیمی صوفیانه بود، به مدیحه گوئی نیز می پرداخت. سنائی از یک سو قالب قصیده را، علاوه بر مدح، برای بیان وعظ و اندیشه های صوفیانه، با استادی و مهارت به کار گرفت و سرمشقی برای شاعرانی چون خاقانی و ظهیرفاریابی و کمال الدین اسمعیل و سعدی و دیگران به جای گذاشت، و از سوی دیگر مثنوی را برای تعلیمات معانی عرفانی و بیان اندیشه های صوفیانه برگزید و با پدید آوردن منظومه تعلیمی *حديقة الحقيقة* شیوه و مایه شعر تعلیمی را به شاعران متصوفه بعد از خود، چون عطار و مولوی، الهام داد. به هر حال، سنائی، با دیوان قصاید و غزلیات و منظومه تعلیمی عظیم و عمیق *حديقة الحقيقة* و نیز مثنوی کوچک اما بسیار مشهور و بدیع *سیرالعباد الى المعاد*، بنیانگذار و آغازگر نوعی شعر در زبان فارسی گشت که شاعران پس از وی از تأثیر صورت و محتوای آن برکنار نماندند و بزرگ شاعرانی، چون عطار و مولوی، با پیروی کامل از آن و رفع بعضی نارسائیهای آن در جهت ایجاد ارتباط ساده تر و موثرتر با توده های مردم، این نوع شعر را به کمال و پختگی رساندند.

سنائی معانی عرفانی شعر فارسی را از دوران متحول ساخت و این تحول درونی، همراه با تغییر مخاطب شعر، در تحول صورت و شیوه زبان و بیان تأثیر گذاشت. تعلیم معانی عرفانی به توده مردم، که مخاطب شاعر بودند، هم وزن و زبان را به سادگی و روانی کشاند و هم تمثیلها و داستانهای مردمی و شخصیتهای کوچه و بازار را وارد شعر کرد. دشواری و پیچیدگی معانی عرفانی و نازل بودن سطح دانش و بینش مخاطبان شعر شاعران عارف را به استفاده از شیوه بیان تمثیلی کشاند. این شیوه بیان، در کنار سایر داستانهای تمثیلی و پندآمیز، داستانهای پیامبران را نیز با ابعاد وسیعتر و متنوعتری وارد شعر کرد و در کیفیت بهره گیری از این داستانها نیز، با حفظ تجربه های پیشین، تازگیهایی را سبب شد. این تازگی یکی در بیان بخش کاملی از داستان به طور مستقل و سپس نتیجه گیری عرفانی یا اخلاقی همچون نتیجه ای ضروری و لازم از محتوای داستان، و دیگری تأویل رمزی داستان و استخراج معانی مجازی آن از طریق تأویل روحانی و تبدیل قهرمانان و حوادث داستان به نیروها و حوادث باطنی و نفسانی در عالم صغیر است. نقل قسمت مستقلی از داستان پیامبران، چه به عنوان مقدمه ای که به نتیجه گیری اندیشه و تعلیمی عرفانی می انجامد و چه به عنوان شاهد و مثالی که به دنبال اندیشه و تعلیمی به قصد ابضاح و تأکید و تأیید و اثبات آن عنوان می شود، جریانی است که در *حديقة الحقيقة* سنائی آغاز و در مثنویهای عطار و مثنوی مولوی در سراسر کتاب گسترده می شود. چنانکه اشاره کردیم، سنائی، اگرچه حکیم و صوفی بود، هیچگاه پیوند خود را با شعر درباری قطع نکرد. به همین سبب، از یک سو در کلام او

دشواری و پیچیدگی زبان شعر در باری و فاضلانه بیشتر به چشم می خورد، و از سوی دیگر حضور عوام و فرهنگ توده بدان گسترده‌گی که در مثنویهای عطار و مولوی می بینیم مشهود نیست. بیان بخش مستقلی از داستانهای انبیایا واقعه‌ای مستقل و فرعی مربوط به اعمال و اقوال پیامبران، به قصد مطرح کردن پند و اندیشه‌ای تعلیمی و عرفانی، در حدیقه الحقیقه چندان بروز و نمودی ندارد و شواهدی چون نمونه زیر در آن اندک است.

گفت ایا کردگار و یامولی ^۱	در مناجات با خدا موسی
چیست بهتر ز خلقها در گون	از هر آنچ آفریدی از هر لون
نیست بهتر به عالم از تقوی	گفت کز خلقها ایاموسی
متقی شاه جنة الماویست ^{۳۳}	سر هر طاعتی یقین تقویست

اما در مثنویهای عطار — که شیوه اصلی بیان و روش تعلیم نقل داستان و حکایات مستقل و نتیجه گیری عرفانی از آنهاست — مثالهای متعددی از این دست می توان یافت. عطار هم در اسرارنامه، که حکایات کوتاه مندرج در یک داستان اصلی و جامع نیست، و هم در مصیبت نامه و الهی نامه و منطق الطیر، که حکایات کوتاه مندرج در داستان اصلی و جامع کتاب است، از داستان پیامبران نیز در کنار حکایات و تمثیلهای دیگر بسیار استفاده کرده است. چنانکه مثلاً در مصیبت نامه بیش از بیست و هشت حکایت به داستان پیامبران مربوط می گردد^{۳۴}. در مثنوی مولوی نیز نقل گوشه‌ای از وقایع و حوادث داستان به طور مستقل و نتیجه گیری عرفانی و تعلیمی از آن شواهد فراوان دارد. گذشته از آن، آنچه در مثنوی نظر گیر است نقل بعضی داستانها، مثل داستان موسی و فرعون و سلیمان و بلقیس است با تمام جزئیات و به تفصیل تمام. مولوی در این موارد داستان را ذکر می کند و در هر قسمت و بخشی از داستان، به اقتضای مطلب، اندیشه‌های خویش را مطرح می کند و بر اساس تداعی معانی، حکایتهای مناسب دیگر را می آورد که هم تأکید و تأییدی است بر اندیشه‌های مطرح شده و هم خود مقدمه‌ای می شود برای طرح افکار و تعلیمات دیگر، و آنگاه، پس از این، دوباره دنباله داستان اصلی از سر گرفته می شود و باز بهمان ترتیب ادامه می یابد.

شعر تعلیمی عرفانی در دیوان سنائی، اگر چه هنوز کاملاً خالص و صافی و گسسته از دیگر اغراض شعری نیست، کمالی را نشان می دهد که از تأمل در سوابق این نوع قبل از

(۳۳) حدیقه ص ۲۸۹؛ مصراع دوم آخرین بیت اشاره است به مفسرین: «الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ (حجر ۱۵: ۴۵) (۳۴) مصیبت نامه، صص ۱۰، ۲۹، ۴۹، ۸۳، ۹۲، ۹۴، ۱۰۸، ۱۲۳، ۱۳۴. ۱۴۷، ۱۶۹، ۱۷۹، ۱۸۴، ۲۳۶...

سنائی حکایت می‌کند. چنین تأملی هم برداشتهای صوفیانه متصوفه را از شعرهای غیر صوفیانه باید مورد نظر قرار دهد و هم تجربه‌های قصاید تعلیمی ناصر خسرو را. سنائی، هم در حدیقه از نظر معنی و هم در قصاید خود از نظر صورت و معنی، تحت تأثیر ناصر خسرو است. اگر از قالب مثنوی، که سنائی آن را در حدیقه به کار گرفته است، بگذریم و پاره‌ای از معانی خاص عرفانی را که وی به طور مستقیم بدان پرداخته است مستثنی کنیم، در شعر سنائی هم رنگ و جلوه قصاید فرخی و مسعود سعد سلمان را می‌توان دید و هم جلوه و جلای قصاید پندآمیز و عبرت‌انگیز ناصر خسرو را. هر چند جلوه‌های عصیان و اعتراض و انتقاد و مقاومت در برابر صاحبان زور و زر در دیوان سنائی برخلاف دیوان ناصر خسرو رنگی ندارد.

شعر سنائی، هم از نظر اغراض شعری و هم از نظر انواع قوالب شعر، نسبت به شعر پیش و بعد از خود متنوعتر است؛ زیرا از یک سو قالب مثنوی و معانی عرفانی را در شعر او به گستردگی می‌بینیم که شعر پیشینیان فاقد آن است، و از سوی دیگر قصیده و مدح و هجو و وصف و مرثیه را در دیوان او ملاحظه می‌کنیم که شعر عطار و مولوی از آنها تقریباً خالی است. به همین سبب، در زمینه تلمیح و بهره‌گیری از داستان پیامبران، شعر سنائی هم از تجربه‌های شعر درباری و مذهبی برخوردار است و هم از تجربه‌های شعر عرفانی تعلیمی که او خود بنیاد آن را نهاده است.

شعرهای مدح آمیز سنائی، گذشته از دیوان فصاید، در حدیقه نیز گاهی وجود دارد. استفاده از تلمیح در خدمت مدح کم و بیش به همان راه و رسم شعر گذشتگان است. ممدوح با آنکه یوسف نیست رویش چون خورشید است، و با آنکه موسی نیست نیزه‌اش چون ثعبان است^{۳۵}. آنجا که ممدوح سرمی بُرد موسی کلاه می‌دوزد، و آنجا که ممدوح چاه می‌کند یوسف رسن می‌سوزد^{۳۶}. لطف ممدوح شاعر را چون عیسی فلکی، و قهر ممدوح او را چون یوسف چاهی می‌کند^{۳۷}. در حدیقه نیز یک باب مستقل به مدح بهرام‌شاه بن مسعود اختصاص دارد. در این مدح بدایت حال ممدوح با داستان یوسف و افتادن وی به چاه در اثر مکر برادران و سپس رسیدن وی به عزیز مصر مقایسه شده است. ممدوح نیز، در آغاز، گرفتار مکر برادران و تحمل رنجها و مصائب می‌گردد و سرانجام از چاه به جاه می‌رسد^{۳۸}. در این مدیحه، شاعر همچنان به وصف و ستایش غلامان و لشکریان و علما و قضاة ملک و نیز پسر وی می‌پردازد. به هر حال این مثنوی مدح آمیز که چهل و یک صفحه از کتاب حدیقه را در بر گرفته است، هم از نظر قالب و هم از نظر اشتمال بر حکایات و افسانه‌ها به قصد پند

(۳۵) دیوان سنائی، ص ۴۴۹. (۳۶) همان کتاب، ص ۵۹۵. (۳۷) همان کتاب، ص

۷۱۱. (۳۸) حدیقه، ص ۵۰۶.

و اندرز به ممدوح، نوعی نوآوری در مدح است. حدیقه با آنکه منظومه‌ای تعلیمی و عرفانی است، از نظر معنی یکدست و هماهنگ نیست. همچنانکه مدح سلاطین و ارکان دولت در آن هست، از هجوهای رکیک نیز در ضمن هجو مدعیان خالی نیست. چنانکه در آخرین باب کتاب، هرچند سخن از سعادت و طریق رستگاری است، هجو مدعیان و مضامین رکیک، که مناسب یک منظومه تعلیمی نیست، به چشم می‌خورد. همچنین در حدیقه در وصف شرابخواری و خواص آن نیز سخن رفته است و می‌به سلطانی تشبیه شده که با کف چون کف موسی پُر معجزه خویش، عیسی وار، مرده را زنده می‌کند^{۳۹}. وصفی نیز از شب با استفاده از ماجرای موسی و گذشتن وی از دریا آمده است. ستارگان در کهکشان چون ریزه‌های صدف در آب روان اند و ستاره و فلک و راه ممتد کهکشان یادآور موسی و دریا و زخم عصاست.

انجم اندر مجرّه راست چنان که صدف ریزه‌ها برآب روان
شده شکل مجرّه زو پیدا همچو موسی و بحر و زخم عصا^{۴۰}

در حدیقه، ضمن نعت پیامبر اکرم (ص)، به داستان پیامبران اشاره شده است و معجزات آنها به خاطر او و ناشی از وجود او تلقی شده است. همه انبیا شاگردان پیامبرند؛ او چون ولی و انبیا تن او هستند. شریعت او جامع و او مهندس بنای حقیقت است.

انبیا ز آسمان پیاده شدند از وساده به سوی ساده شدند
از پی خجلت آدم از دل و جان بردرت ربّنا ظلمنا خوان
نوح در حصن عصمت جسته روح در چاکری کمر بسته
موسی سوخته بر آذر تو آرتی گوی گشته بردرتو...^{۴۱}

در مثنویهای عطار نیز، ضمن حمد و توحید ربّ العالمین و نعت پیامبر اکرم (ص)، به داستان پیامبران اشاره شده است که در اینجا از نقل شواهد خودداری می‌کنیم. سنائی در شعری، پس از اشاره به مرگ، که پایان جاه و مال دنیوی است، به داستان پیامبران از آدم تا محمد (ص) و از آن حضرت تا امام حسین (ع) اشاره می‌کند و کیفیت مرگ آنان را یادآور می‌شود و سپس به صفت مرگ سلاطین و بزرگان ایرانی می‌پردازد تا غافلان را تنبیهی گردد که از دلبستگی به علایق دنیوی پرهیز کنند.^{۴۲} و این یادآور شعری است که از

(۳۹) همان کتاب، ص ۴۰۴. (۴۰) همان کتاب، ص ۳۴۳. (۴۱) حدیقه، ص ۲۲۱. مطلب از ص ۲۰۸ به بعد آغاز می‌شود. (۴۲) همان کتاب، ص ۴۲۱ به بعد.

ناصر خسرو نقل کردیم که همین مضمون را با شواهدی از مرگ پیامبران بیان می کند. سنائی همچنین مانند ناصر خسرو برای بیان نسبت میان پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) از نسبت و ارتباط میان موسی و هارون بهره می گیرد:

او چو موسی علی ورا هارون / هر دو یک رنگ از درون و برون.^{۴۳}
دورونده چو اختر و گردون / دو برادر چو موسی و هارون.^{۴۴}

چنانکه گفتیم، در مثنویهای عرفانی داستان پیامبران نیز، مثل داستانها و حکایات دیگر، وسیله ای برای بیان و تعلیم اندیشه های عرفانی و انتقال آن به دیگران است. این منظور، باتکیه بر معنی ظاهری داستان از راه تفسیر و یا باتکیه بر معنی باطنی آن از راه تأویل و تبدیل عناصر و اجزای اصلی به مفاهیم انتزاعی برآورده می شود.

آز و شهوت و تبعیت از میل دل سبب خواری و بیچارگی انسان می شود. انسان باید در زندگی این جهانی در جستجوی معنی و حقیقت باشد و فریفته علایق و ظواهر دلفریب آن نگردد. باید همیشه به خاطر داشت که حضرت آدم به سبب خوردن گندمی چند برهنه و از باغ بهشت بیرون شد. بنابراین نباید به خاطر تیمارتن روح را آزرده کرد.

از پی گندمی درین عالم	چند باشی برهنه چون آدم
بهر گندم توروح رنجه مدار	کدام از بهر گندمی شد خوار
در جهان بنگر از پی رازش	چه کنی رنگ و بوی غمازش ^{۴۵}

شیخ عطار از داستان آدم و گندم خوردن وی نتیجه می گیرد که نوش جهان توأم بانیش است. سیصد سال اندوه و زاری آدم در عالم خاک نتیجه گندمی بود که در بهشت خورد. این میراثی است که از آدم به فرزندان وی رسید و همچون تقدیری ازلی و سستی الهی است که شادی و لذتی اندک با اندوه و تلخی بسیار توأم باشد. پس چون کار چنین است باید به غم گران تن داد و صبوری پیشه ساخت. نه باید به زخارف و تعلقات دنیوی شیفته گشت و نه از غم و تلخی آن بیقراری کرد و سر بر زمین زد.

اگر آدم نخوردی گندمی را	کجا بودی جوی غم مرگمی را
به سیصد سال آدم مانده غمناک	ز بهر گندمی خون ریخت بر خاک
پدر او بود و اصل او بودمارا	به یک گندم هدف شد صد بلارا
اگر تو لقمه ای خواهی به شادی	محالست این، که از آدم بزادی

چو او را گندمی بی صد بلانیست تراهم لقمه‌ای بی غم روانیست
 بسروتن درغم بارگران ده بسی جان کن چوجان خواهند جان ده...^{۴۶}

مولوی نیز در چندین مورد به این داستان اشاره می‌کند. در یک جا حادثه گندم خوردن آدم را نتیجه قضای از پیش رفته الهی می‌داند و در موارد دیگر نتیجه می‌گیرد که آزو شهوت مایه و انگیزه تعلق خاطر به علایق دنیوی و کسب لذت‌های مادی می‌شود که نوعی از آن نیز از راه حلق و به وسیله خوردن برآورده می‌شود. شیفتگی نسبت به این لذتها نور وجود انسان و جوهر امانت الهی را در وجود او تیره می‌کند و شیطان نفس را بر او چیره می‌سازد. پس باید باریاضت، آزو شهوت را در حویشن از بین برد تا مجال برای تحقق جنبه‌های الهی انسان گشوده گردد.^{۴۷}

مثالها چندان زیاد است که ذکر آنها این مقدمه را زیاده دراز خواهد کرد. ماضن تفسیر داستانهای پیامبران در کلیات شمس، به ذکر شواهدی از شعرهای سنائی و عطار بمناسبت خواهیم پرداخت و در اینجا نیازی به ذکر شواهد نیست. اما قبل از پرداختن به ویژگیهای کارمولوی در غزلیات شمس در زمینه تلمیح، ذکر نمونه‌هایی از تأویل و تفسیر تمثیلی داستانهای پیامبران که در متون عرفانی مشخصترین و برجسته‌ترین شکل استفاده تلمیحی از این داستانهاست - ضروری است.

این نمونه‌ها را هم در حدیقه و هم در دیوان فصاید و غزلیات و هم در دیگر مثنویهای سنائی می‌توان نشان داد. در حدیقه در ذیل عنوان «ذکر هدایت قرآن» به این معنی اشاره شده است که راهنما و نجات دهنده انسان از دنیا و گمراهی درک معنی و باطن قرآن است. برای بیان و توضیح این نظر، از داستان یوسف و افتادنش در چاه و نجات از آن با دلو و رسن و رسیدن به عزیزی مصر استفاده شده است. در این شعر، از قرآن کریم که رهبر عاشقان راه حقیقت است، تعبیر به رسن، و از یوسف تعبیر به روح و از چاه تعبیر به دنیا و علایق آن و گمراهی شده است. آنگاه به انسان خطاب شده است که تو چون یوسفی که از مکر شیطان در چاه افتاده‌ای و خردتو چون بشری (یکی از کاروانیان که یوسف را از چاه بالا می‌کشد)^{۴۸} است و رسن قرآن است. اگر سر آن داری که چون یوسف به عزت برسی، باید بکوشی که سر قرآن را بدانی و با این رسن آب جان معنی به دست آوری.

(۴۶) اسرارنامه، ص ۱۲۷؛ این مضمون و مایه عیناً در آغاز الهی‌نامه (ص ۳)، تصحیح فؤاد روحانی نیز آمده است. (۴۷) تفسیر داستان آدم، ذیل کلمه «گندم» در همین تحقیق. (۴۸) قصص قرآن مجید، ص ۱۴۵.

رهنبرست او وعاشقان راهی	رسنست او و غافلان چاهی
درین چاه جانست را وطنست	نورقرآن به سوی اورسنست
خیز و خود را رسن به چنگ آور	تابیابی نجات بوک و مگر
ورنه گشتی به قعر چاه هلاک	آب و بادت دهد به آتش و خاک
تو چو یوسف به چاهی از شیطان	خردت بُشری و رسن قرآن
گرهمی یوسفیت باید و جاه	چنگ دروی زن و برآی ز چاه
تو چو یوسف به شاهی ارزانی	گردی آنگه که سرآودانی
رادمردان رسن بدان دارند	تابدان آب جان به دست آرند... ^{۴۹}

شاعران عارف اغلب در تصویر «یوسف در چاه» اسارت روح را در زندان تن و زندان دنیا می بینند. در مثنویهای عرفانی این برداشت اغلب روشن است و احتیاجی به تفسیر ندارد. سنائی در یک جا بصراحت روح باطن را با یوسف مقایسه می کند:

روح باطن گر چو یوسف گم شده ست از پیش ما / ما چو یعقوب از غمش دل خانه احزان کنیم.^{۵۰}

انسان دارای دوجنبه الهی و مادی است. جسم آدم از خاک بود و روحش دم الهی. حقیقت آدم همان دم بود که عیسی بن مریم نیز از آن زاده شد. هر کس را که آن دم هست، یعنی به تحقق این دم در وجود خویش موفق شده است، آدم است؛ و آن کس که از این دم و نور الهی غافل است از آدمیت فقط صورت و نقش آدم را دارد:

پدر آدم اندرین عالم	هست از آن دم که زاده مریم
تن که تن شد ز رنگ آدم شد	جان که جان شد ز بوی آن دم شد
هر کرا آن دمست آدم اوست	هر کرا نیست، نقش عالم اوست ^{۵۱}

به همین سبب، سنائی در قصاید خویش خود را به آدم بستن و به جای دم آدم نفس شیطان در غلاف نقش آدم (تن) داشتن رازش می شمارد، و می گوید برای یافتن بوی یوسف، یعنی دم الهی و جان و جوهر الهی، باید چون یعقوب رخت و بخت و عقل به بیت احزان کشید و به عزلت و تأمل و ذکر پرداخت.

(۴۹) حدیقه، صص ۱۷۸، ۱۷۹. (۵۰) دیوان سنائی، ص ۴۱۲. (۵۱) حدیقه، ص ۱۸۵؛ بیت اول مناسب با مضمون آیه إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. (آل عمران ۵۹: ۳)

زشت باشد خویشتن بستن بر آدم وانگهی نقش آدم را غلاف نفس شیطان داشتن
تابیابی بوی یوسف بایدت یعقوب وار رخت و بخت و عقل و جان در بیت احزان داشتن^{۵۲}

در مقابل زندان تن و جهان، که چاه یوسف روح است، صحرای عالم غیب و حقایق وجود دارد. سنائی به مخاطب شعر سفارش می‌کند زندان پست عالم سفلی و تن را چون مردان بشکند و آهنگ عالم علوی کند. شرط بیرون آمدن از این چاه آن است که جان را به دانش حقیقی پرورش دهی و علم رؤیا بیاموزی، یعنی معنی حقیقی و باطنی مجازهای دنیوی را دریابی و به ظاهر خرسند نگردی؛ چنانکه یوسف نیز از این راه بود که از زندان نجات یافت.

چو مردان بشکن این زندان یکی آهنگ بالا کن به صحرا درنگر آنگه به کام دل تماشا کن
از این زندان اگر خواهی که چون یوسف برون آئی به دانش جان پرور نیک و سر در علم رؤیا کن^{۵۳}
مشو گمراه و بیچاره چنین اندر ره سودا چراغ دانشت بفروزو آنگه رای سودا کن
زموسی رهروی آموزا گوخواهی بریدن ره گذر گه بر فراز کوه و گه بر قعر دریا کن^{۵۴}

«صحرا» را که در بیت فوق به عنوان رمز عالم غیب به کار برده است در بیتی از دیوان با آوردن مضاف الیه «قَدَم» توضیح داده است:

گرد صحرای قدم پوئیم چون یزدانیان / زین هوسخانه ی هوی^۱ تا کی، نه ما اهریمیم^{۵۴}

شرط آنکه انسان به تحقق جوهر الهی در خویش نایل گردد و یوسفش را از چاه نجات دهد و به مقام و جاه معنوی و روحانی برسد آن است که چون حضرت یوسف ریاضت بکشد و رنج ریاضت و عزلت را تحمل کند. تا انسان دم از انانیت می‌زند، هیچ است؛ و چون خودخواهی و منیت را در اثر ریاضت و جهاد با نفس از میان بردارد و هیچ گردد، آنگاه همه است.

هیچ باشی چو جفت و فردی تو همه باشی چو هیچ گردی تو
گره می یوسفیت باید و جاه رنجهاکش ببر ریاضت چاه
چون سلیمان تو ملک راشایی که چو یوسف به حسن زیبایی^{۵۵}

۵۲) دیوان سنائی، ص ۴۶۴. ۵۳) دیوان سنائی، ص ۴۹۲. ۵۴) همان کتاب، ص ۴۰۹. ۵۵) حدیقه، ص ۴۹۲.

سنائی در حقیقه، بیژن را یک بار و همراه با یوسف به کار می برد، واز بیژن و اسارت او در چاه همان برداشت ناصرخسرو را دارد. بیژن به سبب توجه به علایق دنیوی است که اسیر چاه شده است — چاه علایق و گمراهی و ضلالت ناشی از توجه به تعلقات دنیوی.

گرهمی یوسفیت باید وجاه پیش حق باشگونه پال چو چاه
سرکه آن بنده کلاه بود همچو بیژن اسیر چاه بود^{۵۶}

سنائی همچنین در بیتی، ضمن آنکه تجسم صورتهای بهیمی را توضیح می دهد، «گرگ یوسف در فرشته خوار» را نیز تجسم حسد می داند.

هست نقش حسد سوی احرار / گرگ یوسف درو فرشته خوار^{۵۷}

در یکی از قصاید خود، تحت عنوان «در تعلیم طی طریق معرفت به قدم مجاهدت»، از شارستان لوط، فرعون و خرد جال به نفس (نفس اماره) تعبیر می کند، واز موسی به دین، و از جبرئیل و عصای موسی به توبه؛ و ضمن تلمیح به جنبه هایی از داستانهای مربوط با شخصیتها و عناصر فوق سخن از مبارزه با نفس می گوید:

چون خرد جالِ نفست شد اسیر حرص و آرز بعد ازین بر مرکب تقویت زین باید نهاد
توبه ات روح الامین دان، نفس شارستان لوط در مثل شبه حقیقتها چنین باید نهاد
هفت شارستان لوطست نفس تو وقت سخن همچو مردان بر پر روح الامین باید نهاد...
نفس فرعونست و دین موسی و توبه چون عصا رخ به سوی جنگ فرعون لعین باید نهاد
گر عصای توبه مرخیل لعین را بشکند شکر آن را دیده بر روی زمین باید نهاد
گو تو خواهی نفس خود را مستمند خود کنی در کمند عشق بسم الله کمین باید نهاد^{۵۸}

در ابیاتی از قصاید دیگر، فرعون مظهر صفات بهیمی و زشت، از قبیل شهوت و آرزو عجب و خودپسندی، شمرده شده است، که این صفات خود ناشی از طبع و نفس است. تا وقتی این صفات در نهاد انسان است، چگونه از وی می توان انتظار کارهای بزرگ و خارق العاده داشت؟ انبیا و اولیا، که قادر به معجزه و اظهار کرامات شدند، این قدرت و نیرو را در اثر کشتن نفس و صفات بهیمی یافتند.

زیر دام عشوه تا چند ای سنائی دم زنی گاه آن آمد یکی کاین دام و دم برهم زنی

(۵۶) همان کتاب، ص ۱۲۷. (۵۷) همان کتاب، ص ۳۹۷. (۵۸) دیوان سنائی، ص ۱۰۸.

در نهاد تو دود و صد فرعون باد عوی هنوز / تو همی خواهی که چون موسی عصابریم زنی^{۵۹}

شرط موسی شدن از میان بردن سحر فرعون هواهای نفس است، و شرط خلیل شدن درهم شکستن غیرت اغیار و جز خدا ندیدن و در نظر نیاوردن.

گر حکیمی، سحر فرعون هوا را نیست کن / و ر خلیلی، غیرت اغیار را درهم شکن^{۶۰}

در راه عشق و رسیدن به حق آنچه شرط است تصفیه باطن از اخلاق ذمیمه است؛ و پرداختن به ظواهر و صورت سودی ندارد.

طیلسان موسی و نعلین هارونت چه سود / چون به زیر یک ردی فرعون داری صد هزار^{۶۱}

پس باید ابراهیم وار نفس شهوانی را، که چون گوسفندی است، با دشنه ریاضت و سلوک قربان کرد؛ و جلوی هر شهوتی را، که چون فرعون سبب انحراف از طریق تحقیق و مانع تحقق جوهرالهی انسان می گردد، موسی وار سد کرد. این راه سنائی و طریق عارفان است.

دشنه تحقیق برداریم ابراهیم وار / گوسفند نفس شهوانی بدو قربان کنیم
گر برآرد سر چو فرعون اندرین ره شهوتی / ما برو از عقل سد موسی عمران کنیم^{۶۲}

سنائی همچنین از طاووس و مار، که در داستان آدم و در ماجرای گندم خوردن و تبعید وی از بهشت نقشی دارند^{۶۳}، به شهوت و خشم، که از نیروهای نفس حیوانی است، تعبیر می کند. آن دو دستیاران ابلیس در اخراج آدم از بهشت بودند، و این دو دستیاران نفس در گمراه کردن انسان و بازداشتن وی از طریق حقیقت و اعلیٰ علیین وصل و تبعید او به اسفل السافلین زندگی حیوانی اند.

خشم و شهوت مار و طاووسند در ترکیب تو / نفس را آن پایمرد و دیورا این دستیار
کی توانستن برون آورد آدم را زخلد / گر نبودی راهبر ابلیس را طاووس و مار^{۶۴}

در حدیقه نیز بار دیگر به مار و طاووس اشاره می کند و از آن دو ظاهر و ظواهر و زخارف

(۵۹) همان کتاب، ص ۶۹۴. (۶۰) همان کتاب، ص ۵۲۹. (۶۱) همان کتاب، ص ۲۱۰. (۶۲) همان کتاب، ص ۴۱۱. (۶۳) — فصص قرآن مجید ص ۷؛ و نیز در همین دفتر: داستان آدم، ذیل کلمه مار. (۶۴) دیوان سنائی، ص ۱۸۸.

وتعلقات دنیوی را مراد می گیرد که اسباب فریب دل و در نتیجه مانع عافیت و سلامت و رستگاری انسان می گردد، چنانکه روی و موی ظاهر فریب مار و طاووس نیز سبب فریب حوا و آدم و تبعید آنان از بهشت گردید.

مار و طاووس روی و موی آراست	عافیت آدمست و دل حواست
مار و طاووس کامدند بهم	هم به حوا بدند و هم بادم ^{۶۵}

در شعر سنائی به طور کلی برداشتهای مجازی و رمزی از داستان پیامبران در شعر توضیح داده می شود و نیازی به تأمل خواننده برای درک مفاهیم باطنی عناصر داستان نیست. حتی در نمونه های بسیار اندکی که بصراحت به مفاهیم مجازی عناصر داستان اشاره نرفته است، موضوع شعر و شیوه جمله بندی و ترکیب کلمات مفهوم را روشن می کند و لازم نیست که هر کلمه را جداگانه و به یک رمز تأویل کنیم، مثلاً در شعری که مضمون اصلی آن ترک دنیا و ریاضت است، می گوید:

نورخواهی به دست موسی وار	دست در گرد جیب خویش برآر
راه مدین نرفته پیش شعیب	چند گردی به گرد پرده غیب
نابده ساعتی شبان رمه	چون برآری، عصا به روی همه... ^{۶۶}

در این شعر لازم نیست که برای موسی یا دست موسی، نور، جیب، مدین، شعیب، عصا، شبان، و رمه هریک جداگانه معنی مجازی قایل شویم تا شعر معنی شود. به عبارت دیگر انتقال عناصر داستان از سطح عالم کبیر به عالم صغیر و تبدیل وقایع عینی به حوادث ذهنی و روانی برای درک منظور شاعر نه ممکن است و نه لازم. آنچه باید دریافت، معنی کنایی و مجازی عباراتی است که به منزله یک واحد کلامی دارای معنی مجازی است، از قبیل موسی وار نور به دست خواستن، دست در گرد جیب خویش برآوردن، راه مدین به قصد دیدار شعیب سپردن، ساعتی شبان رمه بودن، عصا به روی همه برآوردن که می توان آنها را به ترتیب کنایه از طالب کمال و معرفت بودن، از خودمایه گذاشتن و به خود تکیه کردن، مجاهدت کردن و طریق سلوک پیمودن، تحمل رنج و سختی و خدمت به دیگران کردن، و

(۶۵) حدیقه، ص ۳۵۵؛ به نظر می رسد «بدند» در مصراع آخر یا اشتباه چاپی و یا نتیجه اشتباه کاتب در متن نسخه خطی و یا نادرست خواندن مصحح باشد. احتمال دارد که در اصل «زدند» بوده باشد. درباره بیت فوق در تعلیقات حدیقه به شروخی اشاره شده است که هیچکدام معنی تمام و محصلی ندارد.

(۶۶) همان کتاب، ص ۳۷۲.

به کمال روحی و مرتبه رهبری رسیدن دانست و بیتها را معنی کرد.

دشواری حدیقه یکی به سبب دشواری بیان مضامین و مطالب نو عرفانی در زبانی است که هنوز چنانکه باید برای پذیرفتن این معانی انعطاف و ظرفیت درخور را نیافته است، و دیگر به سبب پیوند سنائی با دربار و شعر درباری است که اهل علم و فضل را — که معنی اشاره ها را در می یابند و ظرافتهای شعری را درک می کنند — در شمار مخاطبان وی قرار می دهد و توجه به این مخاطبان سبب می شود که سنائی به عنوان حکیم، از درج آموخته های متنوع خویش، از قبیل قرآن، حدیث، حکمت و فلسفه و حتی طب و نجوم و تعبیر رؤیا، در شعر خودداری نکند. علاوه بر این دونکته، می توان فرصت نداشتن سنائی را برای تنظیم و تصحیح نهائی حدیقه ذکر کرد^{۶۷}. که اگر این فرصت دست می داد، شاید گذشته از تفسیر ابواب، ابهام معانی بعضی از ابیات نیز تقلیل می یافت. به هر حال، آنچه حدیقه را محتاج شرح کرده است^{۶۸} دلایل مذکور است و نه دشواری ناشی از کاربرد استعاره های بی قرینه، که خود از احوال و عوالم و تجارب روحانی و هیجانات عاطفی مایه می گیرد و زبان محصول تجربه های حسی برای بیان و انتقال آنها فاقد امکانات لازم است.

در حدیقه و نیز در قصاید سنائی اگر شخیتها و حیوانات و پدیده های طبیعی و اشیاء مربوط به داستانها با معنی مجازی به کار رفته است، در خود شعر به آن اشاره شده است؛ یعنی اگر برداشتی باطنی از ظاهر داستان به عمل آمده است، این معانی باطنی، چنانکه در نمونه های سابق الذکر دیدیم، با معانی ظاهری مقایسه و توضیح داده شده است و برای کشف آنها احتیاج به تأمل نیست. بنابراین، انتقال معنی از سطحی به سطح دیگر، به علت رمزی نبودن سخن، بی وجه و بی مورد است. سنائی در حدیقه گفته است:

از در تن که صاحب گُلّه هست	تابه دل صدهزار ساله رهست
هست بر سالکان به وقت رحیل	همچو موسی و خصم و منزل نیل
لیک بروی چوبسته گردد کار	نار گردد بعاقبت دینار ^{۶۹}

چنانکه دیده می شود، آنچه معنی این ابیات را، حداقل از نظر ظاهر کلام، دشوار کرده است عدم فصاحت و پیوند منطقی میان اجزای کلام و نیز عدم انطباق اجزای مشبه به و مشبه است. مسندآلیه مربوط به «هست» در آغاز بیت دوم همان «صدهزار ساله ره» است

(۶۷) در این مورد — جستجو در تصرف ابران، صص ۲۴۷، ۲۴۹. (۶۸) برای نمونه ای از این شروح

— همان کتاب، ص ۲۴۷ و بعد. (۶۹) حدیقه، ص ۳۳۸.

اما به علت استقلال تام بیت اول، به نظر می‌رسد که «هست» بدون مسندالیه مانده است. این «صد هزار ساله ره» برای سالکان، هنگام سیر و سلوک، همچون موسی و خصم (فرعون) و منزل نیل است. چنانکه دیده می‌شود؛ هیچ مطابقت و شباهتی میان اجزای جمله قبل از «همچو» و جمله بعد از آن وجود ندارد. در واقع منظور این است که طی این «صد هزار ساله ره» برای سالکان همان قدر ساده است که گذشتن از رود نیل برای موسی. اما بیان این معنی در شعر سنائی، به علت تعقید لفظی و پیوند داشتن اجزای دوطرف تشبیه، چنان به نارسایی انجام گرفته است که درک معنایی ساده رابدشواری و تنها از راه حدس و گمان و چشم‌پوشی از روابط منطقی اجزای کلام ممکن می‌سازد. گذشته از این، کلمه «خصم»، که منظور از آن فرعون است، با در نظر گرفتن موضوع تشبیه بيمورد و زاید می‌نماید. در بیت سوم، مرجع ضمیر سوم شخص مفرد «وی» همان «سالکان» در بیت دوم است که این نیز به دشواری و عدم فصاحت کلام می‌افزاید. بدون شک اگر سنائی فرصت پرداخت مجدد حدیقه را پیدامی کرد این سه بیت نظم بیانی دیگری می‌یافت. به هر حال، آنچه سنائی در این سه بیت قصد بیانش را دارد این است که از عالم ماده تا معنی یا از مرحله حیوانی و توجه به تعلقات مادی تا مرحله الهی و توجه به امور روحانی راه درازی است که سالکان به شرط توفیق الهی آن را چون موسی، که به آسانی از نیل گذشت، آسان طی می‌کنند. اما اگر توفیق الهی رفیق آنان نگردد، راه به جایی نمی‌برند و کوشش و مجاهدت آنان بی نتیجه می‌ماند و این آسان بر آنان دشوار می‌گردد. این مایه اصلی و معنوی کلام سنائی است که البته می‌شود بتفصیل به شرح و توضیح آن پرداخت. در تعلیقات حدیقه، در مورد بیت دوم، پس از توضیح معنی ظاهری آن، آمده است: محتمل است مراد از «موسی» در این مقام «قلب» و مراد از «خصم» «فرعون نفس اماره» باشد^{۷۰}. اگرچه تأویل موسی به قلب یا روح، و فرعون به نفس اماره، چنانکه اشاره خواهیم کرد، در قرآن کریم و غزلیات مولوی، به علت شیوه بیان رمزی، ممکن است، اما در بیت سنائی چنین امکان و احتمالی وجود ندارد. زیرا اصولاً در مثنویهای تعلیمی، که غرض اصلی شاعر انتقال اندیشه و تعلیم معانی عرفانی به خوانندگان است، غرض ایضاح مطلب است نه کتمان آن. به همین سبب، مایه تصویری و ملازمت آن با معنی، اگر به روشن شدن معنی کمک نکند، وجودش زائد و نقض غرض است. در مثنویهای عرفانی، احوال و عوالم روحانی و تجارب نفسانی تحت تأثیر هیجانات عاطفی ناشی از آنها تصویر و بیان نمی‌شود، بلکه آن اندیشه‌ها و نظریات مبتنی بر بینش عرفانی توضیح و تشریح می‌گردد که از پیش در ذهن گوینده روشن و معلوم است و بیان

تمثیلی برای تفهیم و رسوخ دادن مطلب در ذهن خوانندگان است. از این روی وقتی که تمثیل با معنی باطنی داستان مورد نظر است، معمولاً این معنی باطنی به صورت تشبیه یا ترکیب اضافی روشن می‌گردد؛ مثلاً سنائی می‌گوید: «دین و کفر از تو موسی و قارون»^{۷۱} و یا مثالهای متعدد دیگر که قبلاً نقل کردیم. در قصاید تعلیمی سنائی نیز همان منظوری دنبال می‌شود که در مثنویهای وی. به همین سبب، در آنجا نیز معنی با مایه تصویر همراه است: «نفس فرعونست و دین موسی و توبه چون عصا»^{۷۲}. در دیوان سنائی، در همین چشم‌انداز، ترکیبات تشبیهی دشنه تحقیق، گوسفند نفس شهوانی (ص ۴۱۱)، در اشاره به داستان ابراهیم)، تیه جهل، فرعون هوا، کحلِ آرنی آنظر (صص ۴۸۴، ۵۲۹، ۶۵۶، در ارتباط با داستان موسی) یوسف کنعان تن (ص ۵۰۷)، خردجال نفس، چاه علم (صص ۱۰۸، ۱۳۹) آمده است که در همه آنها مشبه به، یعنی مضاف الیه، معنی باطنی مشبه یا مضاف را روشن می‌کند.

در مثنویهای عطار، چنانکه گفتیم، اصل ذکر حکایت‌های کوتاه و گرفتن نتایج تعلیمی عرفانی از آنهاست. اما گاهی بندرت، در ضمن تمثیلهای معنی مجازی و باطنی بعضی عناصر داستانی و مقایسه آن با احوال نفسانی انسان نیز اشاره می‌رود. وظیفه تبیین و توضیح معانی مجازی را شاعر خود به عهده می‌گیرد و از این نظر ابهامی برای خواننده باقی نمی‌ماند.

در تمثیلی ابتدا اشاره به داستان غرق شدن فرعون می‌کند و اینکه وی هنگام مرگ قول شهادت بر زبان می‌راند، اما هنوز نیمی از شهادت را بر زبان جاری نکرده است که جبرئیل دهانش را پراز لجن می‌کند و خداوند به جبرئیل خطاب می‌کند که اگر قول شهادت را بتمامی ادا کرده بود چهارصد سال گناه کافری وی را می‌بخشودم. عطار، پس از نقل این ماجرا، به فرعون نفس خویش اشاره می‌کند و اینکه اگر بر حسب عادت هم بوده است، پیش از مرگ شهادت بر زبان جاری کرده است و بر شهادت خاسته است و خفته است و از خداوند می‌خواهد که اگر از ازل گلیم دل از گناه سیاه آمده است، توفیقش دهد که آن راسپید کند، چون کار متوقف بر توفیق اوست.

بساری آخر در شهادت بوده‌ام	خالقاً گزاهل عادت بوده‌ام
کوندارد جز شهادت، هیچ چیز	پس مرا فرعونِ نفسی هست نیز
بر شهادت خاستست و خفته است	پیش از مرگ این شهادت گفته است
باز خرجان را ز صد لونی او	محو گردان کبر و فرعونی او

جان چو صید تست درشتش مده زیر دست تست از دستش مده
 چون به گیلان ازل پیش از گناه از گناه آمد گلیم دل سیاه
 من به دست خود سپیدش چون کنم وز در تو ناامیدش چون کنم
 تو توانی کرد مویی را چوقیر نه به بوی علتی هم رنگ شیر
 گرسباه آمد مرا رنگ گلیم تو سپیدش کن چو مویم ای کریم^{۷۳}

پس از ذکر تمثیلی در الهی نامه، نفس و دنیا با دجال مقایسه می شود. دجالی که چه بسا مهدی پاکیزه رفتار را گرفتار می کند:

چو دجال یک دیوست مگار یکی دنیا دگر نفس ستمکار
 کسی با این همه دجال سرکش چگونه زو برآید یک نفس خوش
 بسا مهدی دل پاکیزه رفتار کزین دجال دنیا شد گرفتار^{۷۴}

در تمثیل دیگری به حکایت ابلهی اشاره می گردد که ریشی بزرگ داشت و در آب دریا غرق شد. هنگام غرق، مردی از خشکی می بیندش و می گوید: توبره را از سر بیفکن تا نجات یابی. مغروق می گوید: این توبره نیست، ریش من است. عطار سپس به انتقاد از کسانی می پردازد که باطنی خلاف ظاهر آراسته دارند و سپس خطاب به آنان می گوید: تازمانی که در شما نفس و شیطان فعال است، در وجودتان فرعون و هامان خانه کرده اند. باید موسی وار و مردانه ترک هستی و تعلقات کنید و با فرعون نفس به مبارزه و جهاد برخیزید. شرط درپیش گرفتن طریق حقیقت ترک علایق و اشتغالات دنیوی و نفسانی است.

تا ترا نفسی و شیطانی بود در تو فرعون و هامانی بود
 پشم درکش همچو موسی گون را ریش گیر آنگاه این فرعون را
 ریش این فرعون گیر و سخت دار جنگ ریشاریش کن مردانه وار
 پای درنه ترک ریش خویش گیر تا کیت زین ریش ره درپیش گیر...
 در ره دین آن بود فرزانه ای کوندارد ریش خود را شانه ای^{۷۵}

در مقابل نفس، که جنبه حیوانی و پست وجود انسان است و به فرعون، هامان، دجال، شیطان و... تشبیه می گردد، جنبه الهی و برتر انسان با یوسف مقایسه می شود که

(۷۵) منطق الطیر، ص ۱۶۶.

(۷۴) الهی نامه، ص ۷۳.

(۷۳) مصیبت نامه، ص ۱۶.

از جمله در ترکیبات تشبیهی «یوسف صدیق جان پاک تو»^{۷۶} و «یوسف جانت»^{۷۷} آشکاراست.

با آنکه در مثنویها و نیز غزلیات عطار ترکیبات اضافی تشبیهی یا استعاری، همچنانکه در شعر سنائی، بسیار اندک است و بسیار محدود، اما نمونه‌هایی از کاربرد عناصر داستانی را به صورت رمز و استعاره یعنی بدون مقایسه صریح با مفاهیم باطنی آنها، در مثنویهای وی می‌بینیم.

در اسرارنامه، پس از ذکر تمثیلی، جان پاک را جوهر انسانیت می‌خواند و اندرز می‌دهد که انسان، که در پرتو این جوهر الهی در وجود خویش مسجود ملایک است، نباید آن را با زنگار آلایندهای طبیعت تیره کند و دلبسته گلخن طبیعت و علایق بی ارزش آن گردد؛ و بعد ادامه می‌دهد:

تو چو یوسف چرا در قعر چاهی	به مصر اندر برای تست شاهی
که دیوی هست برجای سلیمان	از آن بر ملک خویش نیست فرمان
به فرمان آیدت دیو و پری باز ^{۷۸}	اگر حاصل کنی انگشتی باز

چنانکه دیده می‌شود، کلمه‌های مصر، چاه، دیو، سلیمان، انگشتی، دیو و پری در ابیات بالا تفسیر نشده و مفهوم مجازی و ثانوی آنها روشن نگردیده است. با در نظر گرفتن جو عمومی شعر عطار و زمینه ذهنی عقیدتی وی، می‌توان این کلمات را تاویل کرد. مصر عالم ارواح و فرشتگان و بهشت است. آنجا که خداوند حضرت آدم را خلق کرد و مسجود فرشتگانش ساخت و تاج و تخت و حله بدو داد^{۷۹} و نیز آنجا که حضرت یوسف بعد از رهایی از چاه در آنجا به سلطنت رسید. عطار در مصیبت نامه ترکیب «مصر جان»^{۸۰} و در منطق الطیر ترکیب «مصر عزت»^{۸۱} و در دیوان غزلیات و قصاید ترکیب «مصر عالم جان»^{۸۲} را به کار برده است که جملگی تاویل او را از «مصر» به عنوان عالم برین و مرجع و مآب ارواح رستگار و نجات یافته از اسارت تن و دنیای مادی بازمی‌نماید. «چاه» نقطه مقابل «مصر» است که همان زندان تاریک و ژرف دنیای مادی است، و «یوسف» روح و یا جوهر الهی انسان است که از قلمرو سلطنت خود یعنی «مصر جان» به چاه ظلمانی تن و دنیا افکنده شده و سرانجام به همان جای باز خواهد گشت. در این دنیای مادی، تن و نیروهای آن در واقع

(۷۶) مصیبت نامه، ص ۱۳۴. (۷۷) همان کتاب، ص ۳۲۴. (۷۸) اسرارنامه، ص ۹۹.

(۷۹) قصص قرآن مجید، صص ۶، ۸. (۸۰) مصیبت نامه، ص ۱۷۵. (۸۱) منطق الطیر، ص ۳۷.

(۸۲) دیوان عطار، ص ۸۲۸.

وسایلی هستند که باید در خدمت روح قرار گیرند تا وی به کمک آنها صید معرفت کند و به جزئیات عالم گردد. پس در حقیقت، نفس ناطقهٔ انسانی، چون سلیمان، فرمانروای ملک تن و نیروهای ناشی از آن است. اما چون تمایلات نفس حیوانی بر انسان غلبه کند و به جای سلیمان روح دیو نفس بر تخت دل تکیه زند و آن را متصرف گردد^{۸۳}، روح از کار خویش باز می ماند و اسیر بندگان خود می گردد و بازیچهٔ هوی و هوسهای نفس اماره و صفات بهیمی، که دیو و پری مظاهر آنند، می شود. روح در اثر عشق و ریاضت و تن زدن از خواهشهای نفس قادر می گردد که دیو نفس را از دل براند و دوباره انگشتی قدرت و فرمانروایی بر نفس و قوای آن را در اختیار بگیرد^{۸۴}.

نمونه های دیگری از این تلمیحات مبتنی بر تأویل را هم در منطق الطیر و هم در غزلیات عطار می توان دید. در منطق الطیر، آغاز کتاب با خطاب به یکایک مرغان آغاز می شود که هریک مظاهر ارواح آدمیان در مراتب مختلف تعالی روحی اند. این خطابها همراه با اندرز و تعلیم و هدایت مرغان به سوی رستگاری و نجات است. محتوای اصلی این اندرزها و تعلیمات عرفانی تصویر اسارت روح در بند علایق و تعلقات جهان خاکی و جهاد با نفس و رستگاری و نجات از دام امیال و خواهشهای نفسانی است و غالباً زندگی پیامبران، به عنوان شاهد و مثالی برای درستی نظر گوینده و نمونه ای از جهاد با نفس و وسیله ای برای ترغیب و تشویق مرغان، با اندرزها و تعلیمات عرفانی همراه می گردد. اشاره به زندگی پیامبران و واقعه های برجسته حیات آنان گاهی با مفاهیم باطنی ناشی از تأویل روحانی داستانها همراه است و گاهی دریافت معنی و مفهوم باطنی آنها به عهده خود خواننده گذاشته شده و درباره آن توضیحی داده نشده است. در این اشاره ها مایه اصلی سخن جهاد با نفس و انانیت انسان است. دیو، فرعون و نمرود نماینده نفس اماره و مایه بستگی انسان به مردار دنیایند؛ جهاد با این نفس و ترک هستی و انانیت خویش شرط وصول به حق و صفای دل برای پذیرش اسرار الهی و فنای فی الله و رسیدن به مرتبه انبیا و اولیا و انسان کامل است. صاحب سر سلیمان شدن شرطش در بند و زندان کردن دیو است^{۸۵}، و به میقات آمدن و چون موسی مرغ کوه طور شدن در گرو دور شدن از فرعون بهیمی است^{۸۶}، و شرط نشستن بر آتش و قدم زدن در آن سر بریدن نمرود و رستن از وسوسه های اوست؛ آن کس که بر نفس خود غالب آمده است و حاکم بر نفس خویش است شعله های حرص و آرزو خشم و شهوت بر او بی اثر

(۸۳) درباره مایه داستان سلیمان و دیو — داستان سلیمان، ذیل انگشتی.

(۸۴) درباره تفسیر انگشتی — تفسیر داستان سلیمان، ذیل انگشتی و دیو و پری.

(۸۵) منطق الطیر، ص ۳۵. (۸۶) همان کتاب، ص ۳۵.

است^{۸۷}. انانیت و خودبینی کوهی است که سد و مانع تحقق جوهر الهی انسان است. شرط ظهور و از قوه به فعل آمدن جوهر الهی انسان گداختن و از هم شکافتن کوه انانیت و خودی است. این کوه گدازی و محو هستی خود از طریق رنج و ریاضت و فاقه میسر می گردد. فعلیت یافتن استعداد های نهفته و بالقوه وجود انسان و تحقق اصل الهی وی و در نتیجه ارتقای وی به مقام و مرتبه انسان کامل، پس از اندک کاک کوه انانیت و خودپرستی، یادآور معجزه صالح پیامبر است که از دل کوه ناقه ای بیرون آورد.^{۸۸} اگر انسان ناقه استعدادها و ظرفیتهای خویش را تحقق بخشد و بدان پردازد که وی را برای آن آفریده اند و از اشتغالات پست و بی ارزش دنیوی پرهیز کند، لذتهای معنوی حاصل از جوی شیر و انگبین حقایق و معارف الهی کام او را خوش و شیرین خواهد کرد و در سیر به سوی کمال، لطف حق، از طریق دستگیری پیرو مرد کامل و رهشناس، بسا که نصیب او خواهد گشت^{۸۹}. بهره گیری از داستان پیامبران، چنانکه گفتیم، در آغاز کتاب منطق الطیر گاهی با مفاهیم باطنی حاصل از تأویل همراه است و گاهی سخن مبتنی بر تأویلی است که در ذهن صورت گرفته است و در سخن اشاره به مفاهیم حاصل از تأویل نرفته است و خواننده خود باید آنها را دریابد. مثلاً در داستان خلیل و نمرود و رفتن خلیل در آتش، اشاره ای به مفاهیم مجازی نمرود و آتش نیست و خواننده خود باید به کشف آنها در زمینه معانی عرفانی پردازد.

مرحبا ای طوطی طوبی نشین	حله در پوشیده طوقی آتشین
طوق آتش از برای دوزخیست	حله از بهر بهشتی و سخیست
چون خلیل آن کس که از نمرود درست	خوش تواند کرد بر آتش نشست
سربزن نمرود را همچون قلم	چون خلیل الله در آتش نه قدم
چون شدی از وحشت نمرود پاک	حله پوش، از آتشین طوقت چه پاک ^{۹۰}

چنانکه دیده می شود، عطار در صورت ظاهری و جسمانی طوطی ترکیب دورنگ متضاد را، که از یکی به حله سبز و از دیگری به طوق سرخ (آتشین) تعبیر می کند، سخن می گوید. ترکیب این دورنگ در ظاهر طوطی، که یکی یادآور سبزی بهشت و دیگری یادآور سرخی آتش دوزخ است، تصویر دو نیرو یا دو عنصر متضاد، یعنی فرشته و شیطان یا جنبه الهی و روحانی و جنبه مادی و حیوانی را در وجود انسان به نمایش می گذارد، که معمولاً از یکی به روح، جان، دل، نفس ناطقه و از دیگری به نفس یا نفس اماره تعبیر

(۸۷) منطق الطیر، ص ۳۵. (۸۸) قصص قرآن مجید، ص ۷۹ و بعد؛ و نیز — در همین دفتر، داستان صالح، ذیل ناقه. (۸۹) منطق الطیر، صص ۳۵، ۳۶. (۹۰) همان کتاب، ص ۳۵.

می شود. سرنوشت غائی انسان در گرو پیروزی یکی از این دو بردیگری است. اگر دل بر نفس غلبه کند یا اگر جنبه الهی طوطی روح انسانی بر جنبه حیوانی آن پیروز گردد، انسان طریق حقیقت و معرفت را در پیش می گیرد که نتیجه اش رستگاری و بهشت و وصول به حق است؛ و اگر نفس بر دل غلبه کند یا جنبه حیوانی روح بر جنبه الهی آن غالب آید، انسان طریق لذت جویی و بهره‌وری از لذایذ دنیوی را در پیش می گیرد که سرانجامش دوزخ و سوختن در آتش محرومیت از دیدار حق تعالی است. مبارزه این دویروی متضاد در وجود انسان در مبارزه و کشمکش میان خلیل و نمرود، که حکایت از وقوع حادثه ای در عالم خارج دارد، ظهور عینی و تجلی پیدا می کند. آن کس که چون خلیل بر نمرود غلبه می کند یا آن کس که خلیل جانش بر نمرود نفس غلبه می کند با کی از شعله های سوزان آتش نمرودش نیست؛ زیرا، اگرچه به اقتضای زیست در جهان خاکی ناچار با ضروریات زیست و آتشیهای انگیزخته از نفس سروکار دارد، هرگز تسلیم شعله های آن، به طوری که حق و حقیقت وظیفه الهی و انسانی خویش را فراموش کند، نمی گردد. چون خلیل بر آتش می نشیند و در آتش قدم می زند، بی آنکه دلبسته تمایلات و لذتها گردد و بی آنکه سوزندگی آتش را در او اثر باشد. چنین کسی خلیل خداست، مرد کامل است، جوهر الهی تحقق یافته بر کره خاک است. او را از طوق آتشین باکی نیست و سرانجامش حله سبز بهشتی و زیستن شادمانه و ابدی در بهشت و صل رب العالمین خواهد بود.

در مثالی که ذکر آن گذشت، درباره اینکه نمرود نفس است توضیحی داده نشده بود. اما در خطاب به قمری، عطار، ضمن اشاره به داستان یونس پیامبر، در ترکیب «ماهی نفس» در واقع به تأویلی که از این داستان دارد اشاره می کند. نفس و صفات بهیمی ناشی از آن، چون شکم ماهی نون، زندان تنگ و تاریک ذوالنون یا یونس روح است. برای نجات از این زندان تنگ و دریای علایق و تعلقات مادی، که شناورش این ماهی بدخواه است، و رسیدن و عروج به دریای خاص معارف الهی و همجواری با انبیا و اولیا، باید سر از تن این ماهی نفس جدا کرد.

شاد رفته تنگدل باز آمده	خه خه ای قبری دمساز آمده
در مضیق حبس ذوالنون مانده ای	تنگدل زانی که در خون مانده ای
چند خواهی دید بدخواهی نفس	ای شده سرگشته ماهی نفس
تا توانی سود فرقی ماه را	سربگن این ماهی بدخواه را
یونس یونس شوی در بحر خاص ^{۹۱}	گربود از ماهی نفست خلاص

۴. داستان پیامبران در مثنوی مولوی

آنچه درباره داستان پیامبران در مثنویهای عرفانی سنائی و عطار گفتیم کم و بیش در مثنوی مولوی نیز صادق است، با این تفاوت که مثنوی، هم به علت ذوق داستانسرایی مولوی و هم به علت شور و هیجان شدید عاطفی که چون خونی گرم و جوشان در رگهای این کتاب روان است و هم به سبب گستردگی و غنای مطالب و مفاهیم، از دیگر مثنویهای عرفانی خواندنی تر و تأمل انگیزتر و تأثیرش بر خواننده نافذتر است. شیوه بیان مفاهیم و معانی، که در ضمن بیان تمثیلهای حکایتهای داستانها و براساس تداعی معانی شکل می گیرد و به پیش می رود، جان و چهره ای دریاوار و پرشور و سرشار از حیات به مثنوی بخشیده است. امواج مفاهیم و معانی فوج فوج از پس یکدیگر می آیند و می روند، جمع می شوند و پریشان می گردند، می شکوفند و پر پر می شوند، و بقراری و اضطراب روحی عاشقانه و دریاوار را، که از نیروی شور و شوق عظیمی در تب و تاب است، تصویر می کنند. به نظر می رسد که مولوی در مثنوی سخن را هشیارانه و به قصد بیان مفاهیمی مشخص در طرحی اجمالی و از پیش اندیشیده آغاز می کند؛ اما پیش از آنکه آن معنی مورد نظر را در طرح اجمالی از پیش معلوم از ذهن به عین آورد، تراکم معانی و مفاهیم ناشی از تداعیها او را از خط سیر مورد نظر جدا می کند و با خویش می برد؛ و او، که در آغاز حاکم بر کلام و طرح و معنی بود، با هجوم معانی و مفاهیم متنوع از قلمرو گسترده ناآگاهی به عرصه آگاهی، بسزودی محکوم و مسخر معانی می گردد، و تادوباره به خویش بیاید و دنباله طرح و مطلب آغازین را از سر گیرد بخشی از احوال و عوالم روحانی و سرزمین خود را تصویر و افشا کرده است. این حال درست همان چیزی است که در اغلب مثنویهای تعلیمی و از جمله مثنویهای سنائی و عطار نیست. به همین سبب، علی رغم تشابهات بسیار هم از نظر مفهوم و هم از نظر شیوه بیان میان مثنوی مولوی و مثنویهای عطار و سنائی، مثنوی همچنان و بزرگیهای خاص خود را دارد. این تکرار و تناوب هوشیاری و ناهشیاری و این جریان تسلیم پذیری و خودسپاری به سیل معانی و مفاهیم برآمده از ناآگاهی در بیان داستانها و از جمله داستان پیامبران و شیوه

بهره‌گیری از آنها تأثیر مستقیم دارد. مولوی وقتی حاکم بر سخن و معنی است مخاطب را در نظر دارد و با شرح و تفسیر مراد خود را از ایراد تمثیل روشن می‌کند، و وقتی محکوم و تسلیم معنی و سخن می‌گردد مخاطب را نیز فراموش می‌کند و اغلب از شرح و تفسیر آنچه مبهم است باز می‌ماند و تفسیر و توضیح بر عهده مخاطب می‌ماند. شواهد و نمونه‌های متعدد در مثنوی برای اثبات این مدعا می‌توان به دست داد. در دفتر اول، پس از پایان داستان پادشاه و کنیزک، به مناسبت ابیات آخر این داستان، داستان پادشاه ظالم جهودان و دشمن عیسویان مطرح می‌گردد که از روی تعصب به کشتن عیسویان همت گماشته است. وزیر مگری می‌اندیشد تا در میان نصارانفوذ و در دین آنها تخیل کند. پس از تمهیداتی به این کار موفق می‌گردد. نصرانیان گرد او را می‌گیرند، بزرگش می‌کنند و نایب عیسی می‌خوانندش و خبر ندارند که او در سر دجال یک چشم لعین است:

او بر دجال یک چشم لعین / ای خدا فریاد رس نعم المعین^۱

یاد ضعف انسان در مقابل وسوسه‌های گوناگون و ابلیسان آدمی روی شاعر را متوجه خدا و یاری طلبیدن از وی می‌کند. حساسیت مولوی نسبت به این موضوع عواطف او را برمی‌انگیزد، توجه به وضع انسان و جهان و تنها فریادرس او در این عالم خاکی مولوی را از یاد مخاطب که هدف شعر تعلیمی انتقال معنی به اوست — غافل می‌کند، دنباله داستان قطع و سخن رفته رفته از وضوح و روشنی دور می‌شود و به رمز و ابهام می‌گراید و پروایی نیست که مخاطب کیست. سخن از انباری می‌رود که مادر آن گندم جمع می‌کنیم و سپس این گندمها را گم می‌کنیم و از دست می‌دهیم. سخن از موشی به میان می‌آید که خلل گندمهای ما از اوست:

<p>ما در این انبار گندم می‌کنیم می‌نیندیشیم آخر ما بهوش موش تا انبار ما حفره زدست اول ای جان دفع شو موش کن بشنو از اخبار آن صدر صدور گر نه موشی دزد در انبار ما است ریزه ریزه صدق هر روزه چرا</p>	<p>گندم جمع آمده گم می‌کنیم کین خلل در گندمست از مکرموش وز فنش انبار ما ویران شدست... وانگهان در جمع گندم جوش کن لاصلوة تَمَّ الا بالحضور گندم اعمال چل ساله کجاست جمع می‌ناید درین انبار ما^۲</p>
---	--

به دنبال این ابیات هیچ توضیحی ذکر نمی شود. تمثیل دیگری به یاد مولوی می افتد که آن را نیز با همین ابهام و بی هیچ شرح و تفسیری بیان می کند:

بس ستاره‌ی آتش از آهن جهید وان دل سوزیده پذیرفت و کشید
لیک در ظلمت یکی دزدی نهان می نهد انگشت بر استارگان
می گشتد استارگان را یک بیک تا که نفروزد چراغی از فلک^۳

چنانکه دیده می شود فهم مضمون این ابیات در گرو فهم معنی مجازی کلمات انبار، گندم، موش، آهن، ستاره، دزد، چراغ و فلک است. تنها اشاره‌ای که مولوی ضمن ابیات به معنی مجازی یکی از این کلمات می کند، در ترکیب «گندم اعمال» آشکار می گردد که می نماید اعمال (اعمال صالح) به گندم تشبیه شده است. در شروحنی که بر مثنوی نوشته اند درباره این کلمات توضیح داده اند:

انقروی «انبار» را به انبار وجود، انبار درون، انبار قلب؛ «گندم» را به گندمهای اعمال و طاعات؛ «موش» را به شیطان مکروفساد، وساوس شیطانی و حيله و مکر نفسانی؛ و «آهن» را به انوار طاعات که از طاعات و عبادات ناشی می شود؛ و «ظلمت» را به ظلمت نفسانی؛ و «فلک» را به آسمان معنوی تعبیر می کند و با این تعبیرها شرحی و تفسیری قابل قبول از دو تمثیل مولوی به دست می دهد^۴. حاجی ملاهادی سبزواری نیز تعبیرهایی از همین دست دارد. وی می نویسد: در بعضی نسخ به جای «گرنه موشی دزد در انبار ماست»، «گرنه موش و هم در انبار ماست» آمده است و ادامه می دهد: «و این اشل است؛ آفات عقل نظری و عقل عملی هر دو را می گیرد. وهم در هر دو عقل مداخله می نماید و شیطنت دارد. اَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنَّتَيْكَ مگر به اطاعت عقل درآید و سجده کند.»^۵ بدین ترتیب، سبزواری «موش» را به وهم و نفس تعبیر می کند و سپس «ستاره آتش» را به ستاره‌های آتش خاطر ملکیه که از عالم بالا نزول می کند و روشنیهایی که از اعمال صالحه در شبستان دل پیدا می شود؛ و «دزد نهان» را به شیطان و نفس؛ «انگشت» را که جرقه آتش را خاموش می کند به خاطر ظلمانی که وساوس و هواجس است. شادروان، استاد بدیع الزمان فروزانفر نیز، در تفسیر این دو تمثیل، «انبار» را کنایت از سر؛ «موش» را کنایه از نفس و وهم؛ و «گندم» را عبارت از اعمال و عبادات روزانه؛ و «ستاره آتش» را عبارت از آثار عمل و یا بوارق فکرت؛ و «دزد» را هوای نفس یا وهم؛ و «انگشت» را وسوسه‌های

(۳) همانجا، صص ۲۴، ۲۵. (۴) شرح کبیر انقروی، ج ۱، صص ۱۷۶-۱۷۸.

(۵) شرح مثنوی، سبزواری، ص ۲۵.

نفس می داند و توضیح می دهد که «هوای نفس یا وهم، چون از روشنایی معرفت بیم دارد، جرقه هاربابانگشت و سوسه و تلقین فاسدمی کشد و خاموش می سازد.»^۶ و منظور از «چراغ» شمع معرفت و چراغ شهود است که در نتیجه و سوسه و تلقین نفس و خاموش کردن آثار و عمل و اندیشه های نیک، که چون جرقه ای بر باطن می زند، افروخته نمی گردد. نیکلسن در شرح خود بر مثنوی می نویسد: «در این تمثیل، انبار قلب است؛ گندم ثمره اعمال صالح؛ موش و سوسه های شر شیطان و علایق جسمانی و شهوانی که در قلب می خزد و ذخیره ایمان و معنویت آن را فرو می خورد.»^۷ و در باره تمثیل دیگر توضیح می دهد که همان طور که در اثر برخورد سنگ آتش زنه با آهن جرقه های نور تولید می گردد، اعمال صالح نیز در روح صمیمی و مخلص بارقه هایی از عشق الهی در وجود می آورد که قلب را برمی افروزد و روشن می کند تا شیطان چون دزد در ظلمت شهوت پر سه نزند و مانع انباشته شدن قلب از نور آسمانی نگردد.^۸ در شروح دیگر مثنوی نیز کم و بیش تفسیرهایی از این دست در باره این تمثیلها و تعبیر رمزهای آنها می بینیم.^۹

مولوی همین تمثیل جرقه های آهن و دزد را در دفتر ششم مثنوی آورده است. اما در اینجا مطلب به شکل داستان نقل می شود. قبل و بعد از داستان غلام هندویی که عاشق دختر ارباب خویش شده است سخن از غرور آدمیان می رود و اینکه هیچ کس از این ابتلا نمی رهد مگر آنکه خداوند او را حفظ و نگهداری کند. سپس از کسانی سخن می رود که پروانه وار از رفتن در آتش توبه می کنند، اما نسیان دوباره آنان را به سوی آتش می کشد. پروانه به سوی آتش می رود و چون پرش می سوزد می گریزد، اما طمع سود دوباره او را به سوی آتش می راند؛ باز می سوزد و واپس می کشد، اما باز حرص دل او را مست و فراموشکار می سازد و دوباره توبه اش و ناله های ناشی از سوختن از یادش می رود:

باز از یادش رود توبه و آئین / کاوَهَنَ الرَّحْمَنُ کَيْدَ الْكَاذِبِينَ^{۱۰}

مصرع دوم بیت فوق یادآور مضمون آیه ۱۸ از سوره انفال است که اشاره به جنگ بدر و پیروزی مسلمانان در این جنگ دارد و اینکه شکننده حقیقی کفار خدا بوده است و مشیت او^{۱۱}. بعد از این بیت باز بیتی عربی می آید که تأکیدی بر مضمون مصرع سابق

(۶) شرح مثنوی شریف، جزو نخستین از دفتر اول، ص ۱۷۷. (۷) شرح نیکلسن، دفتر اول، ص ۳۹. (۸) همانجا، ص ۳۹. (۹) تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج اول، دفتر اول، ص ۱۷۹؛ ترجمه شرح مثنوی شریف، صص ۲۱۴-۲۱۸. (۱۰) مثنوی، دفتر ششم، ص ۲۹۱. (۱۱) کشف الاسرار، ج ۴، ص ۱۳.

الذکر است و اینکه کفار و دنیاپرستان به فرمان حق، که پیامبران آن را ابلاغ می کنند، گردن نمی نهند و آتش فتنه و دشمنی می افروزند، اما خداوند آتش آنان را خاموش می کند، که ظاهراً تفسیری است که مولوی از مضمونهای آیه های ۶۹ و ۷۰ از سوره مائده به دست می دهد. به دنبال این بیت اشاره می شود که توبه کارانی که اهل عزم نیستند، چون تصمیم به توبه و خودداری از گناه می گیرند، بسزودی (مانند همان پروانه) عزم خود را فراموش می کنند. این نسیان را حق بر آنان گماشته است، زیرا عزم و توبه آنان از روی صدق و نیت صافی نیست. گرچه گاهی آهن حقایق بر آتش زنه دل آنها می زند و جرقه معرفت و ذوق حقیقت جویی ظلمت درون آنها را روشن می سازد، اما چون اهل عزم درست و صدق بی ریا نیستند، حق آن جرقه ها را خاموش می کند:

کَلَّمَاهُمْ أَوْقَدُوا نَارَ الْوَعَى	اَظْفَأَ اللَّهُ نَارَهُمْ حَتَّى انْطَفَا
عزم کرده که دلا آنجا مایست	گشته ناسی زانکه اهل عزم نیست
چون نبودش تخم صدقی کاشته	حق برونسیان آن بگماشته
گرچه بر آتش زنه ی دل می زند	آن ستارش را کف حق می کشد ^{۱۲}

ظاهراً سخن به پایان رسیده است و نتیجه دلخواه از آن گرفته شده است. اکنون مولوی فارغ از بیان اندیشه و منظور و از روی هشجاری می خواهد قصه ای در تقریر این مطلب بیان کند، قصه ای که بیت اخیر مایه گرفته از مضمون آن است. کاملاً پیداست که مولوی هشیار است و به مخاطب می اندیشد و هیجان و شور عاطفی عنان اختیارش را از کف نروده است. قصه ای را که در ذهن دارد و زمینه ساز مایه تصویری آخرین بیت از ابیات فوق است بیان می کند تا ابهام روشن شود و ضمن تفسیر عناصر تصویر، تأثیر سخن بیشتر در ذهن خواننده رسوخ کند. اگر خواننده معنی و روابط آهن و جرقه و دزد را، چنانکه به ابهام در دفتر اول آمده بود، در نمی یابد، در عوض، روابط عناصر داستان را، در بیان داستانگونه این تمثیل، حداقل جدا از معانی مجازی آنها، بخوبی درک می کند.

شَرَفَه ای بشنید در شب معتمد	بر گرفت آتش زنه کاتش زند
دزد آمد آن زمان پیشش نشست	چون گرفت آن سوخته می کرد پست
می نهاد آنجا سرانگشت را	تا شود استاره آتش فنا
خواجه می پنداشت کز خود می مُرد	این نمی دید او که دزدش می گُشد
خواجه گفت این سوخته نمناک بود	می مُرد استاره از تریش زود

بس که ظلمت بود و تاریکی ز پیش می ندید آتش کُشی را پیش خویش
این چنین آتش کُشی اندر دلش دیده کافر نبیند از عَمَش^{۱۳}

نیکلسن در شرح این ابیات، خواننده را به شرحی که در دفتر اول در باره تمثیل سابق الذکر پرداخته است رجوع می دهد^{۱۴}. اما در اینجا حتی بدون آن شرح نیز خواننده می تواند از راه مقایسه ای تمثیلی مطلب را دریابد. همان طور که خواجه به سبب تاریکی شب دزد آتش کُش را نمی دید، کافر نیز به سبب ظلمت باطن، که ناشی از استغراق وی در شهوات نفسانی است، از دزد کافر نفس اماره، که بارقه های معنوی والهی را در دلش خاموش می کند، غافل است. از آنچه مولوی قبل و بعد از این حکایت می گوید معلوم می شود خاموش کننده اصلی این جرقه ها در دل کافر حق است و نفس وسیله و اسباب است. باید از آرزوها، که دانه های دام جهان اند، گریخت و به تقوی و حق روی آورد، تا خدا را رحم آید و توفیق هدایت عنایت کند.

بهره گیری از داستان پیامبران در مثنوی نیز در چشم انداز همین مطالب و مثالی که زدیم شکل می گیرد. هر جا که مولوی در حالت هشجاری و توجه به مخاطب شعر می گوید و قصدش انتقال اندیشه است، داستان به قصد ایضاح و تأکید و تبیین فکر و به شیوه تمثیل می آید و خالی از ابهام است. اگر در بیان این تمثیل توجه به معنی باطنی عناصر داستان مورد نظر باشد، این معانی مجازی و باطنی، چه از طریق شرح و توضیح و چه از طریق تشبیه و مقایسه مشبه و مشبه به، حتی به صورت ترکیب اضافی، روشن و آشکار می گردد. اما وقتی حساسیت مطلب مولوی را تحت تأثیر قرار می دهد و شور و هیجان عاطفی بر او غلبه می کند و قصد انتقال و حال مخاطب را فراموش می کند، بیان به صورت استعاره های بدون قرینه و رمز در می آید و عناصر داستان حکم رمزهایی را پیدا می کنند که گشودن آنها مخاطب را به دقت و تأمل بر متن و فعالیت ذهنی فرا می خوانند.

عناصر مختلف داستان پیامبران به عنوان مایه های تلمیح و نیز محمل معنی، تا وقتی که هوشیارانه و همراه با معنی در سخن می آید، می تواند هر بار معنایی را که شاعر اراده کند به اقتضای مطلب بپذیرد؛ به همین سبب مثلاً در مثنوی می توان موسی را، که معمولاً در ارتباط با فرعون با روح و جان مقایسه می شود و مشبه به روح قرار می گیرد، مشبه به تن نیز تلقی کرد. فرعون، که روبرو به عالم هستی داشت، و کارگه عدم و غیب را، که این جهان محسوس بازتاب و فراورده آن است، نمی دید و به علت بیرون بودن از کارگاه ازعامل

حقیقی، که درون کارگاه است، غافل بود، می پنداشت که می تواند قضای رفته را تغییر دهد و قدر را تبدیل کند؛ از این روی، دست به کشتن طفلان بیگناه گشود و آن همه خون و ظلم در گردن کرد تا از زادن و بالغ شدن موسی جلوگیری کند و از قهر او — که معبران خوابش پیشگویی کرده بودند — برهد. اما

آن همه خون کرد و موسی زاده شد	وز برای قهر او آماده شد
گربدیدی کارگاه لایزال	دست و پایش خشک گشتی ز احتیال
اندرون خانه اش موسی معاف	وز برون می کشت طفلان را گراف ^{۱۵}

مولوی، پس از اشاره به این قسمت از داستان فرعون و موسی، صاحب نفس تن پرور را به فرعون تشبیه می کند. به همان سان که فرعون موسی را در خانه و کنار خود می پرورد و خیال می کند دشمنش بیرون خانه است، صاحب نفس نیز بیخبر و غافل از دشمن درون، که او را به لذتها و علایق مادی و دنیوی مشغول کرده است، به تن پروری می پردازد و با این کار خود را هر چه بیشتر از حقیقت و معنویت دور می سازد و اسباب خسارت خود در دنیا و آخرت را فراهم می آورد، و در عین حال سیه بختی خود را ناشی از حقد و حسد دشمنان بیرون می پندارد.

همچو صاحب نفس کو تن پرورد	برد گر کس ظنّ حقدی می برد
کین عدو و آن حسود و دشمنست	خود حسود و دشمن او آن تنست
او چو فرعون و تنش موسی او	او به بیرون می دود که کو عدو
نفسش اندر خانه تن نازنین	برد گر کس دست می خاید که کین ^{۱۶}

مولوی، در جای دیگر، درخت تن را به عصای موسی تشبیه می کند. عصا، پیش از آنکه موسی به امر خداوند بر زمینش افکند، چیزی جز چوب، که موسی به وسیله آن برای بره هایش برگ می ریخت، نبود. اما چون به فرمان خداوند عصا را بر زمین افکند و برگرفت، قدرت معجزه آمیزش ظاهر گشت و بر سر فرعونیان حاکم گشت. موسی به وسیله آن، آب قبطیان را خون کرد و خشکی و قحط بر مزارعشان افکند؛ چنانکه فرعون به نفس خویش به موسی التماس ولا به کرد و قول قبول دین و بندگی خدای را داد. حق از موسی خواست تا عصا را بجناباند و شرملخها را از سرآنان دفع کند. موسی چنین کرد و مزارع دوباره سبز شد و نعمت آورد. اصناف مردم — روحانی، نیمه روحانی و چار پاطبعان — از نعمتهای خدا

خوردند و شکمشان پر شد و چون سیر شدند بار دیگر جمله طاغی شدند. نفس را نیز حال چنین است: چون گرسنه اش دارند و رنج و ریاضتش دهند، چون فرعون تسلیم حق و حقیقت می گردد و از سرکشی و تمرد باز می ماند و قدرت ممانعت از تکامل و پرورش جان و روح از وی سلب می گردد؛ و چون سیر شد و امیال مادی و شهوانی او برآورده گشت، باز علم طغیان و سرکشی بر می افرازد. بنابراین، باید در کار نفس و وسوسه های او بهوش بود. پس نفس و علایق آن را باید ترک کرد و خوارشرد و تن را، که نمود مادی و مظهر خارجی نفس و علایق آن است، چون عصای موسی بر زمین ذلت و ریاضت افکند تا شاید غلایق نفس تبدیل گردد و الهی شود و چون عصای موسی از صورت چوبی برای برگ افشاندن و غذا دادن به بره های امیال و خواهشهای حیوانی بیرون آید و مظهر معجزات و قدرت الهی گردد:

<p>این درخت تن عصای موسیست تا ببینی خیر او و شر او پیش از افکندن نبود او غیر خوب اول او بُد برگ افشان بره را چند روزی سیر خوردند از عطا چون شکم پر گشت و بر نعمت زدند نفس فرعون نیست هان سیرش مکن بی تف آتش نگرده نفس خوب بی مجاعت نیست تن جنبش کنان گربگیرید و ربنا لد زار زار او چون فرعونست در قحط آنچنان پس فراموشش شود چون رفت پیش</p>	<p>کامرش آمد که بیندازش زدست بعد از آن برگیر او را ز امر هو چون به امرش برگرفتی گشت خوب گشت معجز آن گروه غره را آن دمی و آدمی و چارپا و آن ضرورت رفت پس طاغی شدند تا نیارد یاد از آن کفر کهن تا نشد آهن چواخگر هین مکوب آهن سر دیست می کوبی بدان او نخواهد شد مسلمان هوش دار پیش موسی سرنهد لابه کنان کار او زان آه وزاریهای خویش^{۱۷}</p>
---	--

در مثالهایی که ذکر کردیم، چنانکه پیداست، جنبه هایی از داستان پیامبران در خدمت بیان اندیشه های عرفانی قرار گرفته است. چون در این مثالها مایه تلمیح، که در حکم مشبه به و یا محمل معنی است، با مشبه و معنی همراه است، شاعر در تحمیل بار معنایی دلخواه بر مایه تلمیح، آزادی وسیعی دارد و خواننده نیز در درک روابط میان محمل و معنی و دریافت مقصود گوینده دچار چندان اشکالی نمی گردد. این شیوه استفاده از

مایه‌های تلمیحی داستان پیامبران شیوه غالب در مثنوی است که ما نمونه‌های متعدد و متنوع آن را ضمن تفسیر داستانها در این کتاب ذکر خواهیم کرد.

اما شیوه دیگر بهره‌گیری از داستان پیامبران در شعر مولوی حذف معنی و مشبه و ذکر محمل یا مشبه است. تا وقتی در سخن قرینه صارفه‌ای برای راهنمایی حیا کننده از محمل معنی به معنی وجود دارد و علاقه میان معنی مجازی و حقیقی تعبیر دقیق و مشخص و زو دیاب است، می‌توان مقصود و معنی مورد نظر گوینده را دریافت؛ اما وقتی قرینه نیز حذف می‌گردد و علاقه میان مستعار و مستعار منه نیز چندان بعید و دشواریاب است که کشف آن بدون داشتن سابقه ذهنی و آشنایی با آثار و نوع اندیشه و جهان بینی گوینده به آسانی میسر نیست، سخن رمزی می‌شود و فهم باطن سخن از ظاهر آن مستلزم کوشش ذهنی بیشتر و حاصل کردن مقدماتی مناسب است. این ابهام در سخن یا ناشی از قصد و اراده نویسنده و به سبب رعایت ملاحظات است که انگیزه اش مثلاً ترس، ایجاد تأثیر بیشتر، برانگیختن تخیل و کوشش ذهنی خواننده است، و یا ناشی از شور و حال گوینده و شرایط روانی خاص او هنگام سرودن و گفتن و نیز ناشی از سرشت موضوع و معنایی قرار که در ظرف تجربه‌های محسوس و استدلالهای عقلانی جا نمی‌گیرد. ابهام ارادی تمثیلهای رمزی را مایه‌های سیاسی، اجتماعی، مذهبی و اخلاقی و ادبی به وجود می‌آورد و ابهام غیر ارادی در پدیده‌ها و آثاری چون رؤیا، واقعه‌ها و مکاشفه‌های صوفیانه، شطحیات و غزلهای عرفانی شکوفا می‌گردد. ابهام در غزلیات شمس ناشی از وجود همین شور و حال عاطفی و عدم هوشیاری عادی هنگام سرودن و نیز ویژگی موضوع و معنی عرفانی است؛ و به همین سبب، در غزلیات شمس، برخلاف مثنوی، ابهام و رمز جانشین شرح و توضیح و تشبیه شده است. این حال در شیوه بهره‌گیری از داستان پیامبران نیز بر غزلیات شمس حاکم است. در بسیاری از غزلیات شمس مایه‌های تلمیح بدون معنی ذکر می‌گردد؛ و وقتی قرینه‌ای نیز بصراحت راهنمای خواننده به معنی نیست، تفسیر روحانی یا تأویل رمزها برای درک معنی ضروری است. در غزلهای مولوی، بیان حال مطرح است؛ بنابراین شاعر را پروای مخاطب نیست. اما در مثنوی، بیان اندیشه مورد نظر است؛ بنابراین فرض وجود مخاطب و انتقال معنی به وی ضروری است. در مثنوی، شعر با اراده و اختیار شاعر و بنابر قصد خاص شروع می‌شود، اما چه بسا هجوم معانی و حساسیت سخن شور برانگیز شود و بیان معنی، به قصد انتقال به دیگران، تبدیل به بیان عواطف و احوال روحی گردد. در غزلیات شمس، سخن تحت تأثیر غلبه حال و تقریباً بی اراده و خواست و تصمیم قبلی شاعر آغاز می‌شود و چه بسا دوام حال در بیش از چند بیت نپاید و حالت سُکر به صحو بینجامد و تا آخر غزل حفظ شود یا مجدداً انتقال حال از صحو به سُکر تکرار گردد.

سخن نیز به اقتضای این تغییر و تبدیل احوال است که در سایه روشن ابهام و وضوح، چون آسمانی با ابرهای پراکنده، ماهِ جوهرِ معنی را گاه آشکار و گاه پنهان می‌کند.

وقتی عناصر داستانی از شخصیتها و حیوانات و پرندگان و اشیاء و پدیده‌های طبیعی به صورت رمزدور ابهام کامل در غزلیات مولوی یا در بعضی قسمتهای مثنوی ظاهر می‌گردد و قرینهٔ مشخص و بارزی برای هدایت ذهن خواننده از معنی حقیقی به معنی مجازی و یا از ظاهر به باطن سخن نیست، چگونه می‌توان مجاز و باطن را حدس زد؟ این سؤالی است که پاسخ بدان راه تفسیر را بر رمز و ابهام می‌گشاید. قبل از پرداختن بدین پاسخ، ابیاتی چند از یک غزل مولوی را نقل می‌کنیم:

معشوقه بسامان شد، تاباد چنین بادا	کفرش همه ایمان شد، تا باد چنین بادا
ملکی که پریشان شد، از شومی شیطان شد	باز آن سلیمان شد، تاباد چنین بادا
یاری که دلم خستی، در بر رخ مابستی	غم‌خوارهٔ یاران شد، تاباد چنین بادا
شب رفت و صبح آمد، غم رفت و فتوح آمد	خورشید درخشان شد، تاباد چنین بادا
عید آمد و عید آمد، یاری که رمید آمد	عیدانه فراوان شد، تا باد چنین بادا
فرعون بدان سختی، با آن همه بدبختی	نک موسی عمران شد تا باد چنین بادا
آن گرگ بدان زشتی، با جهل و فرامشتی	نک یوسف کنعان شد، تاباد چنین بادا
شمس الحق تبریزی، از بس که در آمیزی	تبریز خراسان شد، تاباد چنین بادا
از آسَلَمَ شیطانی شدنفس توربانی	ابلیس مسلمان شد، تا باد چنین بادا
آن ماه چوتابان شد، گوئین گلستان شد	اشخاص همه جان شد، تاباد چنین بادا
بر روح برافزودی، تاباد چنین بودی	فر توفروزان شد، تاباد چنین بادا
قهرش همه رحمت شد، زهرش همه شربت شد	ابرش شکر افشان شد، تاباد چنین بادا
از کاخ چه رنگستش، و ز شاخ چه تنگستش	این گاو چو قربان شد، تاباد چنین بادا
خاموش که سرمستم، بر بست کسی دستم	اندیشه پریشان شد، تاباد چنین بادا ^{۱۸}

آنچه مایه و انگیزهٔ این شعر است بیان و توصیف حالتی شادمانه و دلخواه است که ال ملال و اندوهی دشخوار و توانفرسا حادث شده است. کل شعر مجموعهٔ ابیاتی است

ات شمس، ج ۱، صص ۵۵، ۵۶. سنائی نیز غزلی دارد در همین مایه با اندک زحافی در همین بحر که ابیت اول غزل مولوی تقریباً یکی است. در غزل سنائی ابیات بعدی با بیت آغاز ارتباط معنوی ظاهری که در غزل مولوی ارتباط معنوی ابیات چنان آشکار نیست. در غزل مولوی رفتن از بیتی به بیت دیگر تبعیت نمی‌کند. ← دیوان سنائی، ص ۸۳۸.

که هر بیت آن همین مایه عاطفی واحد را تصویر و تکرار و تأکید می کند. این تبدیل حال و حدوث خرقی و شادی، در ارتباط با افراد مختلف و روحيات و حوادث زندگی آنان، ممکن است انگیزه های متنوعی داشته باشد. اما در ارتباط با مولوی این شعر انگیزه ای خاص در لحظه ای معین از زندگی مادی یا معنوی اوست، و شادی حاصل از آن نیز تعلق به آن انگیزه و آن لحظه معین دارد. آیا این شعر حاصل دیدار ناگهانی وی با شمس است پس از آنکه مدتها از دیدار مجدد وی مأیوس بوده است؟ آیا یکی از احوال بسط پس از قبض یا رجای پس از خوف را تصویر کرده است؟ آیا لذت احساس ناشی از اتحاد با حق و معشوق در طی یک تجربه روحانی انگیزه بیان این شعر شده است؟ آیا احساسی که ناشی از غلبه بر نفس اماره و تحقق جوهر الهی است، در این شعر تصویر شده است؟ پاسخ به این سؤالات و انتخاب یکی از آنها به عنوان انگیزه شعر دشوار است بخصوص که نه یادداشت هایی درباره زندگی و وقایع روزانه مولوی در دست داریم و نه تاریخ سرودن شعر معلوم است. به هر حال، این شعر، که تصویر حالی از احوال مولوی است، آینه ای است که مولوی در آن، لحظه ای از حیات روحی خویش را می دیده است؛ و نیز آینه ای است که هر کس در هر عصر و زمانی و با هر گونه جهان بینی و شخصیتی می تواند لحظه ای از حیات روحی و عاطفی خویش را، که مایه اش تغییر حالتی از اندوه به شادی است، در آن بنگرد. این شعر، که یکی از مصادیق بسیار کامل و مناسب و بارز نظریه عین القضاة درباره شعر^{۱۹} می تواند محسوب شود، آینه واری خود را از اسلوب و شیوه بیان خود به دست آورده است. در این شعر به اصل معنی اشاره ای نیست. محمل های معنی شامل دو گروه کلمات است: یک گروه نماینده آنچه از نظر شاعر نامطبوع، شر و ناخوشایند است، مثل شیطان، شب، فرعون، گرگ، ابلیس، اشخاص (جسمها)، گاو؛ و یک گروه نماینده آنچه از نظر شاعر مطبوع و خیر و خوشایند است، مثل سلیمان، صبح، موسی، یوسف، مسلمان، روح، جان. مایه معنوی شعر از تبدیل و تغییر گروه اول کلمات به گروه دوم ناشی می شود و حدوث عاطفه شادی را تصویر می کند. هر یک از کلمات این دو گروه، به عنوان رمز و به سبب بار معنایی ناشی از سرشت تاریخی و اجتماعی و فرهنگی و طبیعی و حیاتی خود، منبع بالقوه ظهورات متنوع و مناسب با سرشت

۱۹) نامه های عین القضاة، ج ۱، ص ۲۱۶: «جوانمردا، این شعرها را چون آینه دان. آخر دانی که آینه را صورتی نیست در خود؛ اما هر که در او نگه کند، صورت خود تواند دید. همچنین می دان که شعر را در خود هیچ معنی نیست؛ اما هر/کسی از او آن تواند دیدن که نقد روزگار او بود و کمال کار اوست. و اگر گویی شعر را معنی آن است که قایلش خواست، و دیگران معنی دیگر وضع کنند از خود، این همچنان است که کسی گوید: صورت آینه صورت روی صیقل است، که اول آن صورت نمود.»

خویش است که ممکن است هریک از این ظهورات، به اقتضای احوال و شرایط خاص ذهنی و روحی اشخاصی که در آنها تأمل می کنند، فعلیت پیدا کند. مثلاً بیت زیر از شعر مولوی را در نظر می گیریم:

فرعون بدان سختی با آن همه بدبختی / نک موسی عمران شد، تا باد چنین بادا

درست است که این بیت تصویر حال کسی را که از اندوهی یا شرایط نامناسبی به شادمانی یا شرایط دلخواهی انتقال یافته است نشان می دهد و درآینه این بیت، هرکس تصویر حال خود را می بیند؛ اما، درواقع، برحسب آنکه انگیزه و مایه این اندوه و شادی چه بوده باشد، شخص به طور ضمنی دست به تأویل این بیت می زند، یعنی یکی از معانی مجازی رمزهای موسی و فرعون را با قرینه حالی وقت خویش به فعل درمی آورد؛ یا به عبارت دیگر، حال خود را فعلیت یکی از ظهورات بالقوه این مظاهر می شمارد. از آنجا که موضوع و زمینه تبدیل حال، نسبت به اختلاف احوال افراد و اختلاف وقت، متنوع و مختلف است، معانی مجازی رمزهای موسی و فرعون نیز درمقایسه با آنها متنوع و مختلف می گردد و این تنوع پذیری بالقوه رمز، خود راز حیات و پویایی آن است. به هر حال، چون در بیان رمزی، قرینه ای برای محدود و مقید کردن معنی مجازی رمز وجود ندارد، کشف هر معنای مجازی از آن مستلزم مقایسه دو موضوع و مایه در دو سطح یا دو زمینه متفاوت اما دارای اجزا و عناصر متناظر است. بدین ترتیب، مثلاً موسی و فرعون، در زمینه روابط آنان در داستان، نظیر مفاهیم وصل و هجران، قهر و لطف، و معشوق و رقیب در موضوع و زمینه یک عشق است. همچنین می توان رشته ای از زوجهای متناسب را در زمینه ها و سطوح مختلف با موسی و فرعون مقایسه کرد و آنها را از جمله معانی رمزی موسی و فرعون شمرد. مثلاً بهار و زمستان، گل و خار، فراوانی و قحطی، روز و شب، در موضوع و زمینه ای طبیعی؛ رجا و خوف، بسط و قبض، حضور و غیبت، نفس مطمئنه و نفس اماره، جان و تن، در موضوع و زمینه ای عرفانی؛ و صورت و ماده، روح و جسم، ایمان و کفر، آزادی و اختناق در دیگر موضوعها و زمینه ها مثلاً فلسفی، مذهبی و اجتماعی. همه اینها را از جمله معانی مجازی رمزهای موسی و فرعون می توان شمرد که به اقتضای وقت و حال افراد ممکن است از قوه به فعل درآیند. تضاد میان افراد هریک از این زوجها متناظر با تضاد میان موسی و فرعون است چنانکه در داستان مطرح می گردد. این رابطه تضاد میان موسی و فرعون، که ناشی از شخصیت آن دو در یک داستان است، آنان را، به منزله مظاهر و رمزهای خیر و شر، نماینده و مشابه هردوشی با دو مفهومی می کند که میان آنها همین رابطه تضاد وجود دارد. مولوی این رمزها را به اقتضای وقت و حال خود تأویل می کند. اما این وقت و حال، چون به علت حدوث ناگهانی یک شادی

غیرمنتظر سرشار از شور و هیجان شدید عاطفی است، فرصت و مجال توضیح و تفسیر این برداشت تاویلی را از مولوی می‌گیرد و در نتیجه، استعداد تاویل پذیری رمزهای موسی و فرعون در شعر مولوی نیز حفظ می‌گردد. به سرمستی حاصل از وقت و حالی که بدین گونه سبب پریشانی اندیشه و شیوه بیان گشته است مولوی در آخرین بیت این غزل اشاره کرده است. اما این اشاره که خود ناشی از هشیاری است، آغاز خاموشی نیز هست؛ زیرا در هوشیاری، دیگر نمی‌توان، بدون رعایت حال مخاطب، مستانه سخنان شطح‌آمیز مقرون به ابهام را ادامه داد:

خاموش که سرمستم برست کسی دستم / اندیشه پریشان شد، تاباد چنین بادا

به همین سبب، در غزلهایی که حال و هوایی از این دست برفضای آن حاکم نیست شاعر می‌تواند بیندیشد و به قصد انتقال، برداشتهای تاویلی خود را توضیح دهد تا خواننده دریابد که او چه می‌گوید:

مُطر بابر دارچنگ و لحن موسیقارزن	آتش از جرمم بیار و اندر استغفارزن
ای کلیم عشق بر فرعون هستی حمله بر	بر سر او تو عصای محو موسی وارزن
عقل از بهر هوسها دارداری می‌کند	زود چشمش را ببند و بهر او تو دارزن ^{۲۰}

در غزل سابق الذکر، عشق ناگهان آمده بود و عقل را بردار کرده بود و سخن از حضور عقل نبود؛ اما در این غزل عقل حضور دارد و از عشق دعوت به حضور و بردار کردن عقل می‌شود. در این غزل، شاعر از مرز آگاهی و هشیاری درنگ گذشته است. به همین سبب، در اینجا محملهای معنی، یعنی کلیم (موسی) و فرعون و عصا، بامعنی همراه هستند تا خواننده از آنها آن را اراده کند که شاعر اراده کرده است و تاویل داستان را از نظر گاهی که او دیده است ببیند. ترکیبهای «کلیم عشق»، «فرعون هستی»، «عصای محو»، مخاطب را محدود و مقید می‌کند تا از کلیم عشق، و از فرعون هستی، و از عصا محو را اراده کند.

در غزلی که قبلاً نقل کردیم، چنانکه دیدیم، رشته‌ای از زوجها با افراد متقابل و متضاد و رود عاطفه شادی را، که جانشین عاطفه اندوه شده بود، تصویر می‌کرد. این تقابل سازی، که با ساخت منطقی ذهن انسانی ارتباط دارد و نمونه‌های آن را بخصوص در اساطیر که به ساخت ذهنی و ابتدایی انسان نزدیکتر است می‌توان ملاحظه کرد، اذهان دیگران را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به درک و استنباط معنی راهنمایی می‌کند. گرچه جو عمومی این غزل

و تصویرهای مبتنی بر تقابلی افرادِ زوجها، که در زمینه شعر بر جانشینی یکی به جای دیگری دلالت دارد، حدوث حالتی شاد و دلخواه را خبر می دهد و القا می کند، اما این همه آن چیزی نیست که شعر در بردارد و منظور شاعر بوده است. از این شعر، هم می توان به بخشی از تجارب و محتویات ضمیر آگاه و ناآگاه شاعر راه برد و هم می توان جهان بینی و اندیشه های وی را تا اندازه ای کشف کرد. اما شناخت این حد از تجارب و محتویات ضمیر و جهان بینی و اندیشه شاعر هرگز نمی تواند خواننده را به درک دقیق و قطعی مفاهیمی که در ذهن شاعر مثلاً باموسی و فرعون مقایسه شده است، راهنمایی کند. وجود ترکیباتی تشبیهی مانند «کلیم عشق»، «فرعون هستی» — چنانکه در بیتی از غزلی دیگر نقل کردیم — نیز نمی تواند مفهوم رمزهای موسی و فرعون را در بیت «فرعون بدان سختی...» روشن و قطعی کند. به همین سبب بود که گفتیم در آینه رمز، هر کس می تواند خود را ببیند و معنی رمز، بر حسب شعور و استعداد و به اقتضای احوال افراد، شکوفامی گردد. اما اگر بخواهیم در آینه رمزنه تنها خود را بلکه شاعریا گوینده کلام را ببینیم، باید شعور و بصیرتی همساز و هماهنگ با گوینده پیدا کنیم. برای کسب چنین بصیرتی، آنگاه که مولوی و شعر او مورد توجه است، گذشته از آشنایی عملی با تجارب صوفیانه و احوال و عوالم روحانی، که همه کس را در همه زمانی میسر نیست، ما جز شرح احوال و مناقب نامه ها و آثار مولوی، که آینه احوال و اندیشه های اوست، و نیز میراث فرهنگی و ادبی پیشینیان او چیزی در اختیار نداریم، و به فرض اشراف بر همه آنها، تجربه های شخصی مولوی، در ارتباط با افراد و جو اجتماعی و زیرو بزم زندگی او، قابل تکرار برای کسی نیست. بنابراین، در نهایت، توغل در اندیشه ها و احوال مولوی و استقراء در اشعار و نوشته های وی و استخراج معانی حمل شده بر رمزها از طریق تشبیه و مجاز و استعاره تنها می تواند شواهدی باشد که امکان حدسهای ما، و نه صحت و قطعیت حدسها را تأیید کند.

رمزآمیزی شعرهای مولوی همیشه در شیوه تقابلهای دوتایی و اسامی اشخاصی که تضاد میان آنها از پیش مشخص و قطعی است، مثل موسی و فرعون، جلوه نمی کند، و گاهی از محدوده اشخاص و تضاد صریح میان افراد یک زوج فراتر می رود و به حیوانات و اشیاء نیز می رسد؛ و این امر کار تأویل رمزها و حدس درباره مفاهیمی را که رمزها نمایند آنها هستند دشوارتر می کند. یکی از مایه های تلمیحی که در غزلیات شمس مکرر از آن استفاده شده است مربوط به داستان گذشتن موسی با قوم بنی اسرائیل از دریا و تعقیب آنان به وسیله فرعون و لشکریان اوست. در تفصیل این واقعه، که در قرآن کریم نیز بدان اشاره رفته

است^{۲۱}، مفسران، پس از ذکر واقعه شکافتن دریا در اثر زدن عصا به وسیله موسی در آب، نوشته‌اند که هنگام گذشتن موسی و قومش از دریا، قعر دریا چنان خشک شده بود که خاک از کف آن بر می‌آمد.^{۲۲} مولوی علاوه بر اشاره به حادثه برجسته و بزرگ گذشتن موسی با قومش از دریا، که سبب نجات بنی اسرائیل و غرق و هلاک لشکریان فرعون می‌گردد، بخصوص بر این نکته ظاهراً جزئی و بی‌اهمیت یعنی گردبرآمدن از کف دریا بسیار توجه کرده است. به طوری که نه تنها با توجه به موسی و ذکر نام وی این موضوع را بارها در شعر خود آورده است، بلکه در موارد متعددی نیز، بدون ذکر موسی و اشاره صریح به موضوع داستان، از ترکیب گرد از دریا برآوردن سود جسته است. مثلاً در مثالهای زیر، این ترکیب یا عبارت، که دارای معنی مجازی است، همراه با نام موسی و بنابراین با توجه به مایه اصلی داستان ذکر شده است:

وربراری ز تک دریا گرد / چو کف موسی عمران چه شود.

بیا کامروز چون موسی عمران / به مردی گرد از دریا برآریم.

هله موسی زمان گرد برآر از دریا / دل فرعون مجو جانب انکار مرو^{۲۳}.

در این ابیات، اگرچه عبارت گرد از دریا برآوردن در ارتباط با داستان موسی و در حد اخبار از این حادثه در سطح معنی حقیقی کلمات خود دارای معنی حقیقی است، اما، جدا از اخبار درباره داستان، عبارتی است که دارای معنی حقیقی نیست و تنهایی تواند دارای معنی یا معنیهای مجازی باشد که بر اساس عبارت مجازی «گرد از چیزی برآوردن» و با توجه به حادثه داستان موسی ساخته شده است^{۲۴}. در این صورت، لازم نیست به معنی تک تک کلمات عبارت توجه شود بلکه کل عبارت را، به اعتبار عدم تحقق مدلول آن در معنی حقیقی، می‌توان مثلاً به معنی کار شگفت انگیز و خارق العاده گرفت، یا در مقایسه با عبارت مجازی گرد از چیزی برآوردن

(۲۱) فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقاً فِى الْبَحْرِ يَبَساً. (طه ۷۷:۲۰)

(۲۲) در این باره — ترجمه تفسیر طبری، مجلد دوم، صص ۵۲۹ - ۵۳۱ و مجلد چهارم صص ۱۲۰۴ - ۱۲۰۷ و نیز کتاب حاضر، داستان موسی، ذیل «دریا». (۲۳) کلیات شمس، بترتیب، ج ۲، ص ۱۶۷؛ ج ۳، ص ۲۵۴؛ ج ۵، ص ۶۶. (۲۴) قدیمیرین جاسایی که ترکیب «گرد از چیزی برآوردن» با استفاده از کلمه «دریا» و «کان» شکل گرفته است، در اشعار معروفی، شاعر قرن چهارم، است و به منظور اغراق در جود ممدوح مطرح شده است: دست فالی که جود او کرده / گرد از بحر و کان برآورده. اشعار پراکنده، ص ۱۳۷

(به جای چیزی کلمات متعددی می توان گذاشت) عبارت را با توجه به کلمه دریا که جانشین چیزی شده است به معنی از میان بردن و نابود کردن و پایمال کردن دریا، یا به معنی پاک کردن و زدودن دریا تلقی کرد.^{۲۵} در معنی اول، باید موضوع کار شگفت انگیز و خارق العاده را در بیت‌های فوق معلوم کرد؛ و در دوم معنی اخیر، باید دریا را به منزله رمز تفسیر و تأویل کرد، تا مقصود مولوی را از بیت‌های بالا دریافت. اما فهم موضوع کار شگفت انگیز و خارق العاده نیز در گروتاویل و دریافت معنی مجازی دریا و یا هم دریا و هم گرد است. آنچه مسلم است این است که در بیت‌های مذکور گرد و دریا در معنی حقیقی خود به کار نرفته است، چون مخاطب مولوی ممکن نیست که حضرت موسی باشد و اخبار درباره داستان در اینجا وجهی ندارد. پس چون موسی در معنی حقیقی به کار نرفته است، گرد و دریا نیز دارای معنی حقیقی نیست.

ابتدا دریا را در عبارت گرد از دریا برآوردن (به معنی نابود کردن و از میان بردن دریا) در بیت‌های مورد بحث در نظر می گیریم. با توجه به افکار و نظرگاه‌های مولوی و جهان بینی عرفانی او، می توان از پیش این نکته را مسلم فرض کرد که دریا باید جانشین مفهوم یا موضوعی باشد که در حوزه باور داشته‌های عرفانی دارای بار معنایی منفی و لایق از میان بردن و نابود کردن است. دریا هم در مثنوی و هم در کلیات شمس مشبه به برای مفاهیم مختلف و متضادی شده است، از جمله برای وهم:

غرق گشته عقل‌های چون جبال	در بحارِ وهم و گرداب خیال
کوه‌ها راهست زین طوفان فضوح	کو امانی جز که در کشتی نوح
زین خیال رهن راه یقین	گشت هفتاد و دو ملت اهل دین
مردایقان رست از وهم و خیال	موی ابرو را نمی گوید هلال
وانکه نور عمرش نبود سند	موی ابروی کژی راهش زند
صدهزاران کشتی با هول و سهم	تخته تخته گشته در دریای وهم ^{۲۶}

چنانکه دیده می شود، در این ابیات وهم و خیال مترادف یکدیگرند. وهم مانع وصول به یقین می شود. لازمه رسیدن به یقین رستن از وهم است. مولوی در جای دیگر وهم را مترادف باطن آورده و آن را آفت عقل جزئی شمرده است^{۲۷}. در مقابل عقل، که در ادراک

(۲۵) — لغت نامه، ذیل «گرد برآوردن». (۲۶) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۱۷۰-۲۷ همان کتاب، دفتر سوم، ص ۸۸: عقل جزوی، آفتش وهم است و ظن / زانکه در ظلمات شد او را وطن.

امور صایب است، و هم در خطا و غلط می افتد^{۲۸}. عقل ضد شهوت است، و وهم طالب و گدای شهوت است و نقد زر عقلها را قلب می کند. وهم از آن فرعون، و عقل از آن موسی است^{۲۹}. در این دو مورد اخیر، عقل به معنی عقل جزوی نیست و به معنی عقل روحانی و عقل معاد است؛ و وهم، در مقابل آن، به معنی عقل جسمانی و عقل معاش است^{۳۰}. حاج ملا هادی سبزواری نیز در شرح مثنوی، وهم را به عقل جزئی مشوب به وهم و خیال تعبیر می کند^{۳۱}. بنابراین ملاحظات، مولوی کلمه وهم را دقیقاً در معنی اصطلاحی مشهور آن در فلسفه — یعنی یکی از پنج حس باطن که معنی نهفته اشیاء محسوس را، که از طریق حواس ظاهر ادراک آن ممکن نیست^{۳۲} — به کار نمی برد؛ بلکه وهم را به مفهوم قوه ای در نظر می آورد که انسان را به سوی شهوات و علایق مادی و لذتهای جسمانی و دنیوی سوق می دهد، خطاها و افکار غلط و وسوسه انگیز را به صورت حقایق و اندیشه های صایب، و در عوض، معارف روحانی به عقل دریافته را غیر حقیقی و مشکوک جلوه می دهد. این قوه بزرگترین مانع راه سالک در وصول به حقیقت و دست یافتن به یقین است. این قوه را هم می توان ناشی از نفس و هواهای نفسانی دانست؛ و هم می توان — در مقایسه با روح یا دل یا نفس ناطقه یا عقل، در یکی از معانی خود، در مقابل جزئی و عقل معاش — به معنی ضد و مقابل آنها، یعنی نفس، و نیز، با توجه به نفس، به معنی هواهای نفسانی تعبیر کرد. بدین ترتیب، وهم در عین آنکه بتنهایی بار همه مفاهیم نکوهیده و ناپسند، چون صفات و عادات زشت و هواهای نفسانی و لذایذ مادی و بهیمی، را به دوش می کشد، در مفهوم منشأ و علت العلل همه این مفاسد و شرور نیز به کار می رود. ضمن شرح تمثیل دزدی که ستاره های آتش را می گشت نیز دیدیم که بعضی از مفسران دزد را هم به نفس و هم به وهم تعبیر کرده و آن را هم آفت عقل نظری و هم آفت عقل عملی خوانده اند. در شرح مثنوی شریف، علاوه بر این، در یک جا وهم و هوای نفس همچون دو کلمه مترادف در تعبیر دزد آمده اند و حکم واحدی درباره هر دو کلمه

(۲۸) همانجا، ص ۸۸: وهم افتد در خطا و در غلط / عقل باشد در اصابتها فقط.

(۲۹) همان کتاب، دفتر چهارم، ص ۴۱۴:

عقل ضد شهوتست ای پهلوان / آنکه شهوت می تند عقلش مخوان. وهم خوانش آنکه شهوت را گداست / وهم قلب نقد زر عقلهاست...

را. (۳۰) شرح نیکلسن، دفتر سوم و چهارم، صص ۹۰ و ۱۸۳. (۳۱) شرح مثنوی سبزواری، ص ۳۰۵.

(۳۲) — التعريفات، ص ۲۷۶ ذیل «وهم» و «واهمه».

صادر شده است: «دزدِ هوای نفس یا وهم است که چون از روشنایی معرفت بیم دارد جرعه هارا به سرانگشتِ وسوسه و تلقینِ فاسدمی گشود و خاموش می سازد»^{۳۳} چنانکه می بینیم، در حدّ این ملاحظات می توان دریا را در شواهدی که نقل کردیم به وهم و نفس تعبیر کرد و عبارت مجازی گرد از دریا برآوردن را، براساس این تعبیر، به معنی کشتن و نابود کردن یا مقهور و ذلیل کردن نفس و یا ترک تعلقات و لذت‌های مادی و بهیمی و یا از میان بردن و سرکوب کردن امیال شهوانی و هواهای نفسانی و امثال آن تصور کرد. از نظر گاهی که بدین عبارت مجازی نگریستیم، دریا را فقط می توانستیم رمز و نماینده مفاهیمی با بار معنایی منفی تصور کنیم. اما از آنجا که مفاهیم و مضامین منفی و نامطبوع و نامالایم را در سطحها و زمینه‌های مختلف می توان در مقابل مضامین و مفاهیم مثبت تصور کرد، تعبیر ما از دریا نباید یگانه تعبیر حتمی و قطعی دریا تلقی شود. حتی در زمینه عرفانی، که براساس شناخت افکار و عقاید مولوی و جوّ عمومی غزل به تعبیر رمز دریا می پردازیم، به سبب تنوع مفاهیم و مضامین منفی، که مثلاً با وهم و نفس ارتباط دارد، تعیین معنی قطعی و دقیق رمز دریا دشوار و ناممکن می نماید. این استعداد تعبیرپذیریهای متنوع دریا در بعضی از غزلیات شمس ناشی از نقش رمزی و شیوه کاربرد آن به صورت استعاره بدون قرینه در زمینه کلام است. وقتی یک شیئی نقش رمزی پیدا می کند، تعیین معنی و مفهومی حتمی و قطعی برای آن ممکن نیست. زیرا ویژگی رمز آن است که کلیه مفاهیم مناسب و ملایم را، که به نحوی با یکدیگر پیوند و بستگی دارند، در خود جمع می کند؛ به عبارت دیگر، اجزای پراکنده را در یک کلّ وحدت می بخشد، بی آنکه این وحدت بخشی به منزله درهم کردن و آمیختن آن اجزا و از میان بردن آنها باشد. هر چند بافت و ساخت عمومی یک غزل دایره مفاهیم متنوع رمز را تنگ می کند، گاهی به سبب حفظ حالت استغراق و بیخوشی شاعر هنگام سرودن و ارتباط تصویرها با مضامین ناآگاه ذهن، که ممکن است در طی یک رؤ یا یا واقعه صوفیانه بی اختیار شکفته گردد، و نیز اغلب در اثر عدم ربط معنوی ابیات یک غزل به صورت ظاهر، دایره مفاهیم تا آن حد که بتوان معنی حتمی و قطعی برای رمز تعیین کرد محدود نمی گردد. دریا در زمینه داستان موسی، در واقع، نماینده هر حجاب و مانع و فاصله‌ای است که میان عاشق و معشوق یا میان غریب و یار و دیار قرار دارد. در چشم انداز عقاید عرفانی، این حجابها و موانع و فاصله‌ها مصداقهای متنوع و متعددی دارد. وقتی سالک راه حق یار و دیار اصلی خویش را در آن سوی این جهان و در آن سوی زندگی در این

جهان می جوید، نه تنها وهم و نفس و وسوسه های نفسانی و علایق دنیوی، بل کلّ عالم صغیر و عالم کبیر و ملازمات و ملازماتش حجاب و فاصله میان روح و عالم غیب و جوار حقّ است. بنابراین، مرموز و ماثول رمز و مثال دریا در ارتباط با حادثه داستان موسی، عالم کثرت را به طور کلی و جمله حجابها و موانع و فاصله های ناشی از شرایط زیست در عالم کثرت را شامل می گردد. عارف برای وصول به حق باید از سرهمه چیز برخیزد. شرط پرواز جان به سوی جانان رهایی از زندان جسم و زندان جهان مادی و محسوس و گسستن تمام تارهای عنکبوتی تعلقات و سلسله ها و اغلالی است که پرو بال روح رابسته است و توان پرواز او را مقید کرده است. مولوی را عشق شمس الدین از قعر این دریا بیرون کشیده است.^{۳۴} در حد توضیحی که در معنی رمز دریا گفتیم، انگیزه و خاستگاه تصویرها و معنیهای بیتهای سابق الذکر را باید داستان از آب گذشتن موسی و تأویلی پنداشت که از قبل در ذهن مولوی از این حادثه وجود داشته است. این تأویل قبلی از داستان موسی را، با توجه به آنچه گفتیم، می توان چنین فرض کرد که گذشتن موسی از دریا و هلاک شدن فرعون و لشکریانش از نظر مولوی بیان رمزی جهاد عقل یا روح با نفس یا وهم است. موسی مظهر سائلک یا روح یا نفس ناطقه است که در سیر به سوی کمال و وصول به حق، هواهای نفسانی و وسوسه های شیطانی را مقهور می کند و آنها را از وجود خویش می زداید و موفق می شود با ترک تعلقات و علایق مادی و بهیمی، خود را به جوار حق و عالم روحانی و حقیقی برساند. حرکت او از مصر و گذشتن از دریا و رسیدن به سرزمین موعود، حرکت از دنیای مجاز و قطع مراحل و موانع آن و پیوستن به عالم حقیقت و وطن اصلی خویش یعنی عالم جان و روح است. در این سیر و سلوک عرفانی و جهاد روح با نفس، روح پیروز می گردد و نفس با جمله لشکریانش غرق می شود و از میان می رود. بدین ترتیب روح با پیوستن به اصل خویش از خطرات نفس و وهم می رهد و به یقین می رسد.

چنانکه دیده می شود، در این تأویل تنها دریا را رمز تلقی کردیم و به تفسیر آن پرداختیم و کلمه گرد را جزئی از ترکیب عبارت گرد از چیزی برآوردن شمردیم و معنی مجازی حاصل از ساخت کلی عبارت را معتبر دانستیم. اگر بخواهیم ارزش معنایی و مجازی این عبارت حفظ شود، نمی توانیم کلمه دیگری را در ساخت و یژه آن جانشین گرد کنیم، در حالی که به جای چیزی می توان کلمات متعددی را در عبارت قرار داد و معنی مجازی حاصل از کل عبارت را در پیوند با کلمه جانشین چیزی و باتکیه بر معنی آن تعبیر کرد. به

گر نه موج عشق شمس الدین تبریزی بدی / کو مرا بر

(۳۴) کلیات شمس، ج ۶، ص ۱۰۵:

می کشد، در قعر دریا بودمی.

همین سبب وقتی عبارت گرد از دریا برآوردن را با توجه به مضمون اصلی و کلی از دریا گذشتن موسی مورد توجه قرار می دهیم، گرد را همچون جزئی از ساخت عبارت دانسته از مدلول حقیقی آن در این زمینه خاص — که ارزش تعیین کننده ای در فهم موضوع و عبارت ندارد — چشم می پوشیم. اما وقتی به جزئیات حادثه از دریا گذشتن موسی دقت می کنیم و برای گرد نیز به منزله عنصری مستقل در این حادثه نقشی قائل می شویم یا عبارت گرد از دریا برآوردن را به معنی پاک کردن و زدودن و مصفا کردن دریا در نظر می آوریم که به طور منطقی سؤال پاک کردن از چه چیز؟ را به ذهن می آورد، دیگر نمی توانیم در عبارت مورد بحث از گرد به عنوان جزئی از عبارت که ارزش معنایی مستقلی ندارد، صرف نظر کنیم. زیرا گرد در این حال، مانند دریا در داستان، عاملی است مستقل و نقشی مستقل دارد و در سطح معنی ظاهری داستان دارای مدلول عینی و بنابراین معنی حقیقی است و در سطح باطنی داستان می تواند همچون دریا تأویل پذیر باشد.

از این نظرگاه، تصویر گرد از دریا برآوردن دارای دو رمز گرد و دریا می شود که در مقابل یکدیگر قرار می گیرند و این تقابل سبب تأثیر و تأثر آن دو از یکدیگر می گردد. این تأثیر و تأثر متقابل و ناگزیر سبب می شود که هریک از دو رمز قوتها و ظرفیتهای تعبیر پذیری دیگری را محدود کند؛ یعنی دایره مفاهیم مجازی ممکن هریک از دو کلمه تنگتر، و نیروی گردش پذیری آنها از سطحی به سطح دیگر ضعیفتر شود؛ زیرا سوابق فرهنگی و بار معنایی — تاریخی هر کلمه مانع ورود کلمه دیگر به قلمرو خاص خود می گردد. وقتی کلمه دریا بتنهایی در محل و مقام رمز قرار می گیرد، می تواند معانی مجازی و لهم و نفوس و دنیای کثرت و همه مفاهیم مناسب و ملایم آنها را که از نظرگاه متصوفه پست و بی ارزش است — حتی علی رغم ظرفیتهای معنایی مطلوب و بالقوه دریا که از خصلتهای غالب ماهیت آن ناشی می شود — بپذیرد؛ اما وقتی همین کلمه دریا با گرد ارتباط می یابد و هر دو در زمینه تصویری واحد در مقام رمز قرار می گیرند، خصلتهای غالب ماهیت گرد و سوابق فرهنگی و معنایی آن مانع از نسبت دادن معانی مجازی پست و بی ارزش، در حوزه باورداشتهای صوفیانه به دریا می شود و قلمرو مجاز پذیرهای آن را محدود می کند. زیرا گرد (یا خاک)، که جسم انسان از آن آفریده شده و ابلیس به همین سبب از سجده کردن به آدم ابا کرده است، و آخرین عنصر بسیط و آخرین و فروترین موجود در قوس نزول آفرینش است، و مظهر ظلمت و سیاهی است و ذلیل افتاده در زیر پای انسانها و جانوران و... نسبت به دریا (یا آب)، در تفکر دینی و فلسفی و عرفانی ما، برای پذیرش مفاهیم بی ارزش و نامطلوب سزاوارتر است^{۳۵}. بنابراین با قبول گرد به عنوان رمز در تصویر گرد از دریا برآوردن، دیگر نمی توان این تصویر را با توجه به ترکیب مجازی گرد از چیزی

برآوردن تفسیر و تأویل کرد. گذشته از آن، به دلایلی که برشمردیم، با توجه به تقابل میان رمزهای دریا و گرد نمی‌توانیم دریا را در حوزه معانی مجازی با بار معنایی نامطلوب — چنانکه قبلاً تأویل کردیم — تأویل کنیم. در چشم انداز این تقابل، دریا را باید رمز مضامین مطلوب و با ارزش عرفانی، و گرد را رمز مضامین نامطلوب و بی‌ارزش تلقی کنیم. پیداست که این تقابل، مفاهیم قابل حمل بر دریا و گرد را تنها دوقطبی می‌سازد و مشخص و قطعی نمی‌کند، و هریک از دو قطب دریا و گرد می‌تواند مجموعه‌ای از اجزا و عناصر همساز و هممایه را پیرامون خود گرد بیاورد، به طوری که برای هر عنصری از مجموعه مضامین دریا بتوان عنصری متقابل با آن از مجموعه مضامین گرد به دست داد. مثلاً می‌توان دریا را رمز جان و گرد را رمز جسم، دریا را رمز دل و گرد را رمز هواهای نفسانی و تعلقات حیوانی و صفات و اخلاق ذمیمه ناشی از آنها، دریا را رمز آن جهان و گرد را رمز این جهان، دریا را رمز دین و گرد را رمز کفر، و مانند آن گرفت.

تعدد رمزها در یک تصویر با نیروی گردش رمز از سطحی به سطح دیگر نسبت معکوس دارد. یعنی هرچه تعداد رمزها بیشتر باشد تنوع مفاهیم رمز در سطوح مختلف محدودتر می‌گردد؛ زیرا برقراری پیوند و مناسبت میان دوشی یا دو عنصر که در مقام رمز ایستاده‌اند و پیدا کردن همان مناسبت و پیوند در میان مفاهیم معادل آنها در سطح و زمینه‌ای دیگر ساده‌تر از پیدا کردن و برقراری پیوند و مناسبت میان چند عنصر و مفاهیم معادل آنها در سطح و زمینه دیگر است. اگر از سویی، معنی حقیقی یا ظاهری یک تصویر یا متن را A بنامیم و عناصر سازنده تصویر را a, b, c... فرض کنیم؛ و از سوی دیگر، باطن تصویر یا معنی مجازی یا معنی حاصل از تأویل متن یا تصویر A را A' بخوانیم و مفاهیم معادل عناصر a, b, c... را در معنی حاصل از تأویل A به ترتیب a', b', c' فرض کنیم؛ A' وقتی به منزله تأویل A پذیرفتنی است که همان نسبتی که میان رمزها و عناصر a, b, c... و برقرار است میان مفاهیم a', b', c'... نیز برقرار باشد. پیداست که نسبت‌هایی که می‌توان میان دو عنصر یا دوشی مثل a, b از نظر گاه‌های مختلف پیدا کرد و عین آن نسبت‌ها را در سطوح دیگر از طریق مقایسه کشف کرد ساده‌تر و تنوع‌پذیرتر است از نسبت‌هایی که می‌توان میان چند عنصر مثل a, b, c... و معادل‌های آنها در سطوح و زمینه‌های دیگر یافت. مطالب فوق را می‌توان به ترتیب زیر خلاصه کرد:

→ (۳۵) مولوی در فیه مافیه گفته است: «... زیرا روح عالم دریا است آنرا نهایت نیست جسم ساحل و خشکیست محدود باشد و مقدر.» (فیه مافیه، صص ۱۴۳ - ۱۴۴).

عناصر اصلی و معنی ساز A : c, b, a

ظاهر متن یا تصویر: A

عناصر اصلی و معنی ساز \hat{A} : $\hat{c}, \hat{b}, \hat{a}$

باطن متن یا تصویر: \hat{A}

شرط آنکه \hat{A} باطن یا تأویل A باشد آن است که میان عناصر اصلی و معنی ساز آن دو تناسبهای زیر برقرار باشد: $c:a, b::\hat{c}:\hat{a}, \hat{b}$ و $b:a, c::\hat{b}:\hat{a}, \hat{c}$ و $a:b, c::\hat{a}:\hat{b}, \hat{c}$ (بخوانید: نسبت a به b مانند نسبت \hat{a} به \hat{b} ، c به b مانند نسبت \hat{c} به \hat{b} ، c به a مانند نسبت \hat{c} به \hat{a} و ...) با توجه به مطالب بالا، فرق میان رمز و تمثیل را بار دیگر می توان بیان کرد. در تمثیل، گوینده تصویر و معنی \hat{A} را از پیش در ذهن دارد و عناصر \hat{a} و \hat{b} و \hat{c} و ...، که متعلق به متن یا تصویر \hat{A} و مقوم معنی آن است، در ذهن او شناخته و معلوم است؛ اما چون به سبب ملاحظات نمی خواهد عین تصویر \hat{A} را بیان کند، آن را در کسوت تصویر A و به وسیله عناصر a و b و c و ... به نمایش درمی آورد. بنابراین، تصویر A تمثیل مطلب یا تصویر \hat{A} است؛ و این تمثیل تنها یک تأویل و یک معنی مکتوم یا یک باطن دارد که همان تصویر یا مطلب \hat{A} است که مقصود و اندیشه اصلی و قلبی و ذهنی نویسنده است. اما در رمز، تصویر \hat{A} ، یا معنی و باطن تصویر یا متن A ، از پیش معلوم نیست و در ذهن گوینده، اندیشیده و مشخص نشده است. به عبارت دیگر، در رمز، برخلاف تمثیل، معنی یا باطن بر ظاهر متن مکتوب تقدم ذهنی ندارد. به همین سبب، اثر رمزی با ناآگاه و احوال روحی و ویژه ای در ارتباط است که امکان ظهور چنین پدیده ای را ممکن گرداند. تصویرهایی که در رؤیاها، واقعه های صوفیانه، یا تجارب روحی شکفته و ادراک می شود، و نیز تصویرهایی که حاصل لحظه های هیجان عاطفی شدید است — خواه به نظم و خواه به نثر بیان شود — به علت پیوند با ناآگاه و همان احوال روحی و ویژه است که رمزی محسوب می گردد. تصویرهای حاصل از این احوال روحانی، صورت ظاهرشان بر باطن یا بواطن احتمالی آنها مقدم است. این همان معرفتی است که به قول صوفیه از دل به سوی زبان می آید، و به جای آن که از بیرون و با واسطه حواس به درون دل آید و ادراک گردد از درون به سوی بیرون می تراود و از دل می جوشد و به سوی حواس می آید و احساس و ادراک می گردد.^{۳۶} خصلت تصویرهایی از این دست، به همین سبب، منطق آنها را به منطق اسطوره و موسیقی نزدیک می کند، یعنی کیفیت پیام را نه متکلم بلکه مخاطب تعیین می کند: «وقتی کسی اسطوره یا آهنگی را می شنود آنچه در می یابد از بسیاری جهات ساخته خصوصیات شخصی اوست؛ یعنی این گیرنده است که چگونگی پیام را معین

(۳۶) مقایسه کنید با تمثیل غزالی در: احیاء علوم الدین، ربع مهلکات، ص ۶۱؛ و نیز حدیث: مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ظَهَرَتْ بِنَايِعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ. (احادیث مشوی، ص ۱۹۶)

می کند. از این دیدگاه، اسطوره و موسیقی عکس زبان ملفوظ اند؛ زیرا در زبان ملفوظ، فرستنده چگونگی پیام را معین می کند.»^{۳۷}

امکان پذیرش حمل حقیقی یا مجازی جمله یا قضیه، به عنوان واحد زبان و فکر، وقتی که ترکیب اجزاء یا عناصر آن براساس قواعد دستوری زبان شکل گرفته باشد، بستگی به شرایط استعمال و تطابق جمله یا قضیه با امور واقع یا وضع امور دارد. جمله «باد از دریا موج برآورد» (۱) به علت تناسب میان عناصر «باد»، «دریا»، «موج»، و رابطه ای منطقی که میان این عناصر برقرار شده است، تصویری از امور واقع یا وضع امور است. اگر غرض متکلم از ایراد این جمله اخبار درباره واقعیت باشد، این جمله از نظر منطقی قضیه ای صادق است که متکلم معنی حقیقی آن را اراده کرده و عناصر اصلی سازنده آن را در معنی حقیقی خود به کار برده است. در این حال متکلم است که چگونگی پیام را تعیین می کند، و معمولاً سخن در این حال همراه با قرآینی است (لفظی یا مقالی، معنوی یا حالی) که مخاطب با توجه به آن قرآین یا شرایط، همان پیام متکلم را می فهمد. اما همین جمله، با آنکه تصویر امور واقع است، در صورتی که شرایط موجود برای تلقی آن به عنوان اخبار درباره امور واقع در حال متکلم و در زمینه کلام نباشد، می تواند دارای معنیهای مجازی متعدد گردد. به طوری که اگر متکلم خود با قرینه های صارفه ای معنای مجازی منظور نظر خود را روشن نکرده باشد، تعیین پیام بر عهده مخاطب می ماند.

اگر قضیه یا جمله «باد از دریا موج برآورد» را به دو بخش اصلی موضوع و محمول یا نهاد و گزاره تقسیم کنیم، با توجه به موضوع بحث، عناصر اصلی سازنده این جمله یا قضیه «باد» (در نهاد/ موضوع) و «دریا» و «موج» (در محمول) هستند. این قضیه یا جمله را، با تغییراتی در عناصر سازنده آن (نهاد و گزاره/ موضوع و محمول)، می توان به صورتهای زیر نوشت:

- (۱) باد از دریا موج برآورد.
- (۲) باد از دریا غبار برآورد.
- (۳) او از دریا موج برآورد.
- (۴) او از دریا غبار برآورد.
- (۵) موسی از دریا موج برآورد.
- (۶) موسی از دریا غبار برآورد.

در جمله‌های فوق می‌توان به جای «موج»، که در بعضی از قضایای فوق تغییر کرده و غبار جانشین آن شده است، «دریا» را تغییر داد و کلمه‌ای دیگر را جانشین آن کرد که با «موج» نسبتی نداشته باشد. جمله اول چنانکه گفتیم تصویر واقعیت است و رابطه اجزای آن به گونه‌ای است که وضع امور را چنانکه هست یا می‌تواند باشد، نشان می‌دهد. این جمله در درجه اول دارای معنی حقیقی است، مگر آنکه شرایط و قراین نشان دهد که گوینده قصد اخبار واقعیت نداشته است و اندیشه خود را بر واقعیت فرافکنده است. در قضایا یا جملات بعدی، با تصرف در این تصویر واقعیت از راه تغییر موضوع یا محمول، قدر صدق قضایا یا معنی حقیقی جمله از بین رفته است. در شماره‌های ۲ و ۳ و ۴، تنها اراده معنی مجازی ممکن است و به علت عدم تطابق تصویر با واقعیت، قضایا مهمله است و اراده معنی حقیقی از عناصر و در نتیجه اراده معنی حقیقی از قضیه امکان ندارد. در شماره ۵ و ۶ اراده معنی حقیقی و یا صادق شمردن قضیه فقط در مقایسه با اسطوره — در اینجا داستان موسی — امکان‌پذیر است. ظهور داستان پیامبران در کلیت شمس بر اساس جمله‌های ۳ و ۴، یعنی از طریق تغییر موضوع قضیه یا نهاد جمله، صورت می‌گیرد و امکان اراده معنی حقیقی را از میان می‌برد. معانی مجازی محتمل را یا خود مولوی از طریق همراه کردن مفاهیم عرفانی با عناصر سازنده قضیه یا جمله به طور کامل یا ناقص روشن می‌کند؛ یا اینکه به اقتضای حال و هوای او، مکتوم و به عهده خواننده می‌ماند. مثلاً می‌توان جمله ۶ را به صورتهای زیر تصور کرد:

(۱) موسی عشق از دریای دل غبار و سوسه‌ها را پاک کرد.

(۲) موسی عشق از دریای دل غبار برآورد.

(۳) موسی عشق از دریا غبار برآورد.

(۴) موسی زمان از دریا غبار برآورد.

چنانکه دیده می‌شود، هر چه از جمله ۱ به جمله ۴ نزدیکتر می‌شویم معنی محوتر و محمل معنی داستان روشنتر می‌شود. آینه از تصویر مولوی پاک می‌شود تا ما تصویر خود را بهتر در آن ببینیم. در جمله ۴ تنها، هنوز نشانه‌ای از معنی در کلمه «زمان»، که مضایق الیه موسی است، باقی مانده است. از این به بعد می‌توان جملات را به صورت زیر ادامه داد:

(۵) موسی از دریا غبار برآورد.

(۶) او از دریا غبار برآورد.

(۷) تو از دریا غبار برآوردی.

(۸) من از دریا غبار برآوردم.

جمله ۵ مرز میان هستی و نیستی، روح و جسم و زمین و آسمان است. هر چه از جمله ۵ به پس (۴، ۳، ...) رویم، نشان هستی و هشیری است و هر چه از جمله ۵ به پیش (۶، ۷، ...) رویم، نشان محوهستی و هشیری است. جمله ۸ نشان تحقق انسان کامل، محوهستی و آگاهی و استغراق و وحدت است. در اینجا است، که چنانکه خواهیم گفت، تولد دیگر و استحاله شخصیت اتفاق می افتد و اتحاد با حق تحقق می یابد. در اینجا مولوی خود موسی شده است و واقعه موسی می تواند، در شکل و شیوه خاص، برای او تکرار گردد. زبان در اینجا دیگر دستگاهی از نشانه های قراردادی با مدلولهای معین و معهود نیست که بتوان آن را وسیله انتقال فکر و تفهیم و تفاهم تلقی کرد، بلکه دستگاهی از رمزها و مثالهاست که به جای آنکه حاصل و انگیزه اندیشه باشد خود انگیزه اندیشه و کشف و استخراج اندیشه از اذهان کسانی می گردد که در آن تأمل کنند.

در بحث از عبارت «گرد از دریا بر آوردن» اشاره کردیم که مولوی این تصویر را — که از ماجرای از آب گذشتن موسی و قومش مایه گرفته است — گاهی نیز بدون اشاره مستقیمی به نام موسی و این مایه تلمیحی، در شعر خود آورده است. از جمله یکی از غزلهای مولوی با ابیات زیر آغاز می شود:

داد جاروبی به دستم آن نگار گفت کز دریا برانگیزان غبار
بعد از آن جاروب را زاتش بسوخت گفت کز آتش تو جاروبی برآر^{۳۸}

شیخ صفی الدین اردبیلی در شرح این دوبیت نوشته است که منظور از دریا، طریقت، و از جاروب، کلمه لا اله الا الله است؛ و سپس ادامه می دهد: «چون این ذکر منتهی گردد که کلمه نفی و اثبات است، و از دوام این ذکر سلطانِ اثبات بر نفی مستولی گردد و آتش اثبات محض شویب نفی تمام سوخته گرداند و معنی از آتش تو جاروبی برآر — یعنی بعد از این ذکر، نیز دیگری هست که حدت و حرارت آن بیشتر باشد، که در آن محض اثبات باشد — بر کار کن؛ و ذکر اول خاشاک نفی به جاروب رو بدو پاک گرداند، و آن دگر سوزاند.»^{۳۹} در این شرح، ظاهراً به مفهوم مجازی «غبار» اشاره صریحی نشده است. شاید بتوان «شویب نفی» و «خاشاک نفی» را، که در عبارت شیخ صفی الدین آمده است، اشاره ای غیر مستقیم به «غبار» دانست. [شاه نعمت الله ولی «نگار» را پیر کامل و ولی خدا و وارث انبیا، «جاروب» را لاء نافیه، «دریا» را خلوت سرای باطن، و «غبار» را تعلقات ظلمات حیوانیه و غبار کدورت نفسانیه تعبیر کرده است؛ و بار دیگر، در

ترکیب «جاروب لاء نافیة عقل»، «عقل» را «جاروب لاء نافیة» دانسته است. و این مطالب را در ابیات زیر توضیح داده است:

عقل جاروب و نگار آن مرد کار	با طنت دریا و هستی چون غبار
آتش عشقش چو سوزد عقل را	باز جاروبی زعشق آید به کار
عقل لای نافیة می دان همی	عشق اثبات حقست ای یار غار
آتشی در «لا» چو افتاد و بسوخت	باز از «الآ» تو جاروبی برآر ^{۴۰}

هر چند تعبیرهایی از این دست، با توجه به عقاید مولوی و اندیشه‌ها و تجربه‌های وی در عرفان نظری و عملی، بی‌مناسبت نمی‌نماید، نه به استناد قول شیخ صفی‌الدین و شاه نعمت‌الله و نه با استفاده از روش استقرا در محدوده پیدا کردن مفاهیمی که، مثلاً از طریق تشبیه، مولوی و احیاناً دیگر گویندگان به «جاروب» و «دریا» نسبت داده‌اند نمی‌توان، با اطمینان، معنی قطعی و حتمی «جاروب» و «دریا» را یک بار برای همیشه روشن کرد و آن را به مولوی نسبت داد.^{۴۱} مایه اصلی این تصویر، که در بیت «داد جاروبی...» ظاهر شده است، همان خبر اساطیری «موسی از دریا غبار برآورد» است و تبلور بیانی آن در این شکل و شیوه خاص ناشی از احوال روحی شاعر در لحظه سرودن — همان احوال روحی که گفتیم جمله خبری اصلی را به صورت جمله ۸ به بیان می‌آورد. تبلور این تصویر در شکل و یژه‌ای که در بیت مورد بحث آمده است با کل ذهنیت مولوی پیوند دارد، و در لحظه‌های تجربه‌های روحی و عاطفی خاص است که کل این ذهنیت، از طریق پیوند میان آگاه و ناآگاه ضمیر، حضور و تحقق پیدا می‌کند. به همین سبب، این تصویر را نباید تمثیلی ساخته و پرداخته از روی شعور و آگاهی محض برای بیان اندیشه‌ای از پیش معلوم و محدود و معین شمرد. زیرا در صورت چنین فرضی، به این سؤال که چرا باید برای بیان و انتقال اندیشه‌ای روشن و از پیش معلوم متوسل به چنین بیان و تصویر مبهم و دور از ذهن و خلاف عادت و غیرطبیعی شد، نمی‌توان پاسخ قانع کننده‌ای داد. بخصوص که در آثار مولوی نشانه‌ای از تمایل وی به احاجی پردازی، و پروا در بیان اندیشه به علت

۴۰) رسائل شاه نعمت‌اله ولی، ج ۴، صص ۸۶، ۸۷. ۴۱) برای نمونه‌هایی از این روشهای استقرایی درباره «جاروب» در ارتباط با بیت‌های مورد بحث — حسین فاطمی، «نوعی سوررئالیسم در شعر مولوی، جاروب لا» مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، تابستان ۱۳۵۷؛ و برای «دریا» — پوهاند محمد رحیم الهام، «مفهوم دریا در اشعار مولانا» مجلس مولانا جلال الدین بلخی انتشارات مؤسسه بیهقی، کابل، ۱۳۵۳، صص ۳۸ — ۷۳.

ملاحظات سیاسی و اجتماعی، و قصد در مبهم گویی مثلاً به علت برانگیختن اندیشه و قدرت تخیل مخاطب نمی بینیم. اگر براساس اعتقادات دینی و قبول قدرت لایتناهی خداوند و مقام پیامبری موسی، حادثه عصا برآب زدن و گرد از دریا برآوردن را می توان در معنی حقیقی کلمات و به منزله حادثه ای وقوع یافته در جهان خارج پذیرفت، تصور حادثه ای که در بیت مولوی تصویر شده است در معنی حقیقی کلمات، یعنی قبول وقوع آن در عالم کبیر، عقلاً محال است. اما این محال در خواب و واقعه های صوفیانه، به صورت حادثه ای محسوس اما غیر عینی، ممکن الوقوع و قابل تجربه است و در این چشم انداز، در معنی حقیقی کلمات نیز دارای اعتبار معنایی است؛ زیرا در خواب و واقعه نیز صوری حادثه ای را تصویر می کنند که رؤ یا بین یا صاحب واقعه آنها را به همان گونه که اشیاء و حوادث خارجی را ادراک می کند ادراک می کند؛ با این فرق که در اینجا نه صور از ماده مادی ساخته شده اند و نه مکان وقوع آنها عالم خارج و قابل ادراک با حواس ظاهر است و نه عضو ادراک آن همان عضو ادراک عالم خارج در شرایط آگاهی و طبیعی است. فرض عالم مثال، که بدان اشاره ای خواهیم کرد، با توجه به پدیده هایی روحانی از این نوع مطرح شده است.

به هر حال، شعر مورد بحث به سبب شرایط روحی خاص مقدم بر تولدش، تبلور تصویری حادثه ای است که اندیشه و تخیل آگاهانه در پدید آوردنش دخالت چندانی نداشته است، هر چند که بیان موزون آن ممکن است در عین آگاهی صورت گرفته باشد. همچنانکه رؤ یا بین نیز ممکن است در بیداری، رؤیای خود را بدون دخالت در مضمون آن به صورتهای گوناگون بیان کند. بیان اصل مضمون یک تجربه روحانی، ناشی از احساس مفاهیم متنوع و مبهمی است که در زیربیمعنایی ظاهری آن نهفته است. انگیزه بیان، در اینجا، ثبت و ضبط تماشاگاهی از چشم اندازهای ناپیدای روح است در لحظه ای که «من» به دیدار شهودی آن نایل شده است؛ نه ارتباط با مخاطب و انتقال اندیشه ای مشخص به وی. شخص در متن چنین واقعه ای خود را در فراسوی خویش می بیند، ذهنیت و شخصیت جامع خود را در آن سوی دیوار بیداری و آگاهی و شرایط عادی زیست در می یابد. بنابراین، مخاطب این شعر در مرتبه اول خود شاعر است. وی آینه ای ساخته است تا خود را در آن بنگرد. دیگران نیز می توانند در این آینه بنگرند و خود را ببینند؛ و اگر بخواهند شاعر را ببینند باید مثل او بشوند یعنی «من» خود را چون من او بکنند. اگر مولوی از واقعه روحانی خود تعبیر و تأویل واحدی داشت و براساس آن معنی مشخصی از این واقعه در می یافت و هدفش انتقال این معنی معلوم و مشخص به خواننده بود، یا اگر اصولاً واقعه ای در دار نبود و معنی مشخصی با تصویر بیان می شد که قصد انتقال آن به دیگران مطرح بود، مولوی به

آسانی، مثل بسیاری موارد دیگر، نشانه‌ها را با معنی همراه می‌کرد و مثلاً «دریا»، «جاروب»، «غبار» را با مشبّه‌ها یا قراینی دیگر مقرون می‌ساخت تا مخاطب از فهم درست مقصود دور نیفتد. ترکیباتی از قبیل «جاروب لا»، «جاروب عقل»، «جاروب تفرید»، «جاروب تجرید»، «جاروب عشق»، «دریای هستی»، «دریای عدم»، «دریای طریقت»، «دریای دل»، «غبار کثرت»، «غبار وسوسه‌ها و هوای نفس»، «غبار جسم»، «غبار گفتگوی ظاهر» و امثال آنها می‌توانست، همچون موارد دیگر مخاطب را در فهم معنی مراد از شک و حیرت برهاند و مفهوم پیام را به همان گونه که گوینده تعیین کرده است دریابد. در این صورت، دیگر شعر نه رمزی بود و نه تأویل‌پذیر و نه آینه‌وار. اما مولوی از همراه کردن معنی با گزارش واقعه خود پرهیز کرده است تا هم خود به اقتضای وقت‌ها و احوال گونه‌گون بتواند تعبیرها و تأویلهای مختلف از آن بکند و هم دیگران. این شعر، حتی اگر گزارش یک رؤیا باشد، صورت و ماده خود را مدیون خصوصیات فردی است که آن را تجربه کرده است و زائیده ذهنی است که از تربیت و اثره‌ای برخوردارست^{۴۲} و بنابراین، مهور به مهر فردیت مولوی است. اما از آنجا که هر یک از صور متجلی در رؤیا یا واقعه و یا صور از ناآگاه به عرصه آگاهی آمده، به اقتضای ذهنیت جامع فرد، با مضامین متنوع و متعددی ارتباط پیدا می‌کند، هر تعبیر و تأویل قطعی از آن به منزله تمثیل تلقی کردن آن و محدود کردن بار معنوی شعر می‌گردد. این شعر در صورت رمزی و مبهم خود، هم خفایای روح مولوی را آشکار می‌کند و هم خفایای روح هر خواننده‌ای را که به تأویل آن همت گمارد. تأمل در متن این شعر ذهن متأمل را به فعالیت وامی‌دارد و این فعالیت کارمایه روانی وی را برای کشف و استخراج مضامینی که در اعماق روح وی به فراموشی سپرده شده است به حرکت و کوشش می‌کشاند و در نهایت مؤول با کشف باطن متن باطن خود را کشف می‌کند و ظاهر می‌سازد. بنابراین تأویل متن به منزله تأویل و تفسیر روح است. به همین سبب بود که اشاره کردیم اگر خواننده بخواهد در آینه متن نه خود را بلکه گوینده را ببیند، ناچار باید تربیت ذهنی مشابهی با گوینده پیدا کند. در این صورت، تعبیر و تأویل او از متن می‌تواند یکی از تعبیر و تأویلهای ممکن باشد که گوینده نیز خود از متن داشته است.

برای تحقق این مقصود خواننده‌راهی جز تقرب هر چه بیشتر به ذهنیت شاعر ندارد، و این تقرب نیز جز از طریق شناخت هر چه بیشتر احوال و افکار و اندوخته‌های ذهنی وی، که

(۴۲) مقایسه کنید با سخن مولوی در مثنوی، دفتر چهارم، ص ۵۴۹: پیل باید تا چو خسبداو ستان / خواب بیند خطه هندوستان.

از راه تحصیل و مطالعه و تجارب عملی به دست آمده است، میسر نیست. غور و تأمل در آثار مولوی، هم از نظر صورت هم از نظر محتوی و توجه به آثار موجود گذشتگان در عصر مولوی، که شاعر به مطالعه آنها پرداخته و رغبت داشته است، می تواند بخشی از وسیله تقرب به ذهنیت وی را فراهم آورد. به همین سبب است که گفتیم در تأویل و تفسیر بیت مولوی و قرار گرفتن در حال و هوای تصویر مطرح شده در شعر او نمی توان از حادثه از آب گذشتن موسی به منزله یکی از بُنمایه های پدید آمدن این تصویر چشم پوشید. خداوند عصایی در اختیار موسی قرار می دهد تا با زدن آن به دریا، دریا را بشکافد و زمین خشک پدیدار گردد و موسی و قومش از دریا بگذرند و از دست فرعون و فرعونیان نجات یافته به سرزمین موعود برسند. در بیت مولوی نیز نگار (حق، انسان کامل که مظهر حق است، پیر یا شمس تبریزی) جاروبی در اختیار مرید، عاشق، سالک طریقت (مولوی) می گذارد تا او چون موسی از دریا گرد برآورد. چنانکه دیده می شود، عناصر اصلی واقعه مولوی با عناصر اصلی داستان موسی متناظر است. نگار جانشین حق است، جاروب جانشین عصا، و مولوی جانشین موسی. گرد نیز در هر دو حادثه مشترک است. کاری که خدا از موسی می خواهد با عصا انجام دهد، نگار از هالک واصل می خواهد با جاروب به انجام برساند. آنچه مهم است شکل عینی وسیله ای که حق در اختیار پیامبر، یا نگار در اختیار عارف می گذارد نیست؛ مهم قدرت و مشیت حق است که پشتوانه و در وجود آورنده ارزش معجزآمیز وسیله است.^{۴۳} قرآن کریم نیز معجزه حضرت محمد (ص) است و به منزله عصای موسی برای او.^{۴۴}

خداوند است که فاعل حقیقی است؛ اوست که قادر است در اشیا تصرف کند و در حقیقت، آن که بر دریا عصا می زند و از دل دریا غبار برمی آورد هم اوست.^{۴۵} مولوی پیامبران و اولیا را از نور و حقیقتی واحد می شمارد. هریک از آنان تکرار و تجدد نور و حقیقتی یگانه در کسوت و هیئت دیگر است. در زمان مولوی، این نور و حقیقت واحد در وجود شمس متجلی گردیده است و با ناپدید شدن شمس، مولوی او را در وجود خود کشف

(۴۳) مثنوی، دفتر چهارم ص ۳۴۲: این عصا را ای پسر تنها مبین / که عصای بی کف حق نبود چنین...

(۴۴) همان کتاب، دفتر سوم، ص ۶۹. ای رسول ما تو جادو نیستی / صادقی هم خرقه موسیستی هست قرآن مر ترا همچون عصا / کفرها را در کشد چون ازدها...

(۴۵) کلیات شمس، ج ۵، ص ۴۰: عصا زد بر سر دریا که برجه / برآورد از دل دریا غبار او عصا را گفت بگذار این عصایی / همی پیچید بر خود همچو مار او.

می کند؛ و بنابراین، خود مظهر و مثال همه پیامبران و از جمله موسی می شود.^{۴۶} احساس این توسع شخصیت و تحقق کمال معنوی است که بنوبه خود در طرح صور واقعه اثر می گذارد، و روح با تعطیل حواس ظاهر، به چشم جان، در ماورای حجابها و پیرایه های ظاهر، به تماشای خود می پردازد؛ موسی را می بیند که حق جاروب معجزه آمیزی در اختیار او می گذارد تا از دریای روح و جان خود^{۴۷} غبارهای ناشی از اسارت در زندان عالم تن و عالم کثرت را پاک کند و جاودانه به عالم جان و سرزمین موعود پیوندد. آدم ابوالبشر را می بیند که ارواح تمام آدمیانی که باید هستی پیدا کنند در وجود او مندرج است. چراغی می بیند که صدها هزار فتیله دارد و کل کاینات را فرامی گیرد. از هستی ظاهری خویش فانی می گردد تا دوباره متولد گردد. از زندان تنگ و محدود من آگاه در جهان مادی و تبعیدگاه روح رها می شود تا در جهان گسترده ولایتناهی جان و من نامتناهی و فراگیر خویش حیاتی جاودانی و گسترده و تقیدناپذیر آغاز کند. جاروبی که نگار در اختیار او می گذارد و فرمانهایی که به او می دهد دچار حیرتش می کند و به سجده اش می افکند، اما نگار سجود بی ساجد می خواهد. سجود بی ساجد یعنی سجودی در شرایط فانی کامل از خویش، محواراده و هستی خویش، زیستن در حق و در اراده حق، ترک ماسوی الله، زیستن در کیفیتی بی تکلیف. سالک هنوز به این مقام فنا نرسیده است و هم از این روست که نگار جاروبی را در اختیار او می گذارد تا غبار هستی را از جان خویش برانگیزد. ساجد از نگار می خواهد که گردش را با ذوالفقار قطع کند و سر را که نشانه حیات و هستی ظاهر اوست بردارد. هر ضربه تیغ قطع نشانه ای از بقایای هستی است و قطع هر نشانه از هستی ظاهری همراه رویش و فعلیت نیروهای الهی است؛ هر مرگی با تولدی توأم است؛ هر سر این سری که بریده شود هزار سر آن سری می روید. نور پاک و مقدسی که خداوند در وجود حضرت آدم گذاشته بود و به فرزندان او انتقال می یابد از غبار کدورتها پاک می شود و عارف خود «آدم» می شود که روح او روح تمام آدمیان است. مضامین نا آگاه جمعی از اعماق روح می جوشند و حقایق بیان نشدنی را تصویر می کنند. وحدت کل تمام افراد انسانی که در روح آدم ابوالبشر متجلی است، در ورای واحدهای فردی، در تصویر چراغی با هزاران فتیله شعله ور در

(۴۶) مقایسه کنید با مطلع غزلی از مولوی که شاعر مثل موسی درخت و آتش می بیند و ندای جانان را می شنود: درخت و آتشی دیدم، ندا آمد که جانانم / مرا می خواند آن آتش مگر موسی عمرانم.. (کلیات شمس، ج ۳، ص ۱۹۲) (۴۷) به یاد آورید بیت عطار را در مصیبت نامه، ص ۲۸۵: پیر گفتش جان موسی کلیم / عالم عشقت و دریای عظیم.

چشم انداز چشم جان شکفته می شود. برطبق یک افسانه یهودی، که ممکن است از راه تفاسیر فارسی یا عربی در ذهن مولوی وارد شده باشد، روح آدم ابوالبشر «مانند فتیله چرایی بود که از رشته های بیشمار ساخته شده است».^{۴۸} گزارش واقعه مولوی با همین تصویر به پایان می آید.

گردنک را پیش کردم گفتمش	ساجدی را سر بُر از ذوالفقار
تیغ تا او بیش زد سر بیش شد	تا بُرُست از گردنم سر صد هزار
من چراغ و هر سرم همچون فتیل	هر طرف اندر گرفته از شرار
شمعها می ورشد از سرهای من	شرق تا مغرب گرفته از قطار ^{۴۹}

چنانکه در توضیح عبارت «گرد از دریا برآوردن» در شواهد قبلی گفتیم، «گرد» را هم می توان جزئی از ساخت و قالب عبارت «گرد از چیزی برآوردن» شمرد و معنی حقیقی و مدلول واقعی آن را ندیده گرفت، و هم می توان در مقایسه با اصل ماجرای داستان موسی رمزی شمرد و برای آن، با در نظر گرفتن مدلول واقعی، معانی مجازی متعددی قائل شد. بنابر توضیحاتی که قبلاً دادیم، اعتبار نهادن یا ننهادن بر ارزش معنوی «گرد» به عنوان رمزی مستقل در ارتباط با دریا، سبب می شود که مجموعه یا زنجیره معانی مجازی رمز دریا تغییر ماهیت دهد. در صورت اول، «دریا» رمز مفاهیم پسندیده و مطلوب می شود که باید آن را از «غبار» — که رمز مفاهیم نامطلوب و نکوهیده و ناپسند است، در مقابل دریا — پاک کرد. اما در صورت دوم، «دریا»، بعکس، رمز مفاهیم ناپسند و نامطلوب می گردد که باید از آن گرد برآورد، یعنی آن را از میان برد و نفی و نابود کرد. اما در هر دو صورت، «جارو» به منزله وسیله معجز آمیزی، که نگار در اختیار عارف یا عاشق می گذارد، مثل عصا ارزش معنوی مثبت خود را حفظ می کند و تغییر ارزش نمی دهد، خواه وقتی که وظیفه پاک کردن و غبار انگیزی از شینی بلند و والا و با ارزش را دارد خواه وقتی وظیفه از میان بردن شینی پست و بی ارزش را. در شواهدی که پیش از این از کلیات شمس درباره ماجرای از آب گذشتن موسی نقل کردیم، با استفاده از سخن مولوی در مثنوی و ترکیب «دریای وهم»، عبارت «گرد از دریا برآوردن» را با حذف معنی مستقل برای «گرد» و رمز نشمردن آن تفسیر کردیم. اکنون با ذکر شاهدهی دیگر از مثنوی، تصویر «از دریا غبار انگیختن» را در بیت «داد جارو بی به دستم آن نگار...»، با حفظ معنی مستقل برای غبار و رمز شمردن آن تفسیر می کنیم.

(۴۸) «فرایند فردیت»، انسان و سمبولهایش، صص ۳۱۱-۳۱۲. (۴۹) کلیات شمس، ج ۳، ص ۱۰.

مولوی در مثنوی با استفاده از تقابل میان «خشکی» (غبار) و «دریا» و زنجیره‌ای از تقابلهای دوتایی متناظر با آنها، مانند جسم و جان، بیداری و خواب، حواس ظاهر و جسمانی و حواس باطن و روحانی، سیر ظاهر و سیر باطن، موج خاکی (وهم و فهم و فکر) و موج آبی (محو و سکر و فنا)، بار دیگر این اندیشه اساسی تصوف را بیان می‌کند که انسان دارای دو جنبه جسمانی و ظاهری از سویی و روحانی و باطنی از سوی دیگر است. ظاهر او جسم و حواس جسمانی است، که از جهان مادی و محسوس و خاکی برآمده است و به سبب جذب جنسیت متمایل به آن است؛ و باطن او روح و جان است، که از عالم روحانی آمده است و تمایل بازگشت بدان جا را دارد. ادراک جهان محسوس کار حواس ظاهر است، و علم حاصل از این ادراک علم مجازی و علم عالم بیداری و خودآگاهی است؛ و ادراک صور و حقایق عالم روحانی کار جان و حواس روحانی است، و معرفت حاصل از این ادراک معرفت حقیقی و قلبی و معرفت عالم خواب و ناآگاهی است. عالم جان و حقایق روحانی چون دریا است؛ در مقابل، عالم محسوسات و واقعیهای مادی عالم خشکی و غبار است. حواس ظاهر طالب سیر خشکی، و جان طالب سیر دریا است. آنچه مانع سیر جان در دریا و ادراک صور و حقایق عالم معنوی می‌گردد حواس ظاهر و جسمانی است. تا وقتی دریچه‌های حواس ظاهری بر روی جهان محسوسات گشوده است و حالت بیداری و خودآگاهی حاکم بر نفس است، وهم و فهم و فکر، که منشأ آن قوای جسمانی ظاهر و قوای جسمانی باطن است، فعالیت دارند. اما برای آنکه جان بتواند به سیر در عالم روحانی بپردازد و به ادراک شهودی حقایق معنوی نایل آید، باید دریچه‌های حواس ظاهر بر عالم خاکی بسته شود و شرایط خواب و ناآگاهی بر نفس حاکم گردد و احوال محو و سکر و فنا، که از تأثیر عالم غیب ناشی می‌شود، تحقق پذیرد و هستی ظاهری و انانیت از میان برخیزد تا روح از قید حواس ظاهر آزاد گردد و به سیر باطن و پرواز در عالم حقایق نایل آید. حواس ظاهر و قیل و قال ناشی از علم حاصل از این حواس همچون غباری است که هم حجاب میان جان و عالم جان می‌شود و هم سبب زنگار و کدورت گرفتن آینه جان می‌گردد، پس باید خاموشی گزید و طریق فنا و ترک انانیت پیش گرفت تا هم حجاب غبار از مقابل دیده جان فرو افتد و هم غبار کدورت از آینه جان برخیزد. آنگاه است که گوش جان خطاب «ارْجَعی»^{۵۰} را می‌شنود و جان چون عیسی بر دریای عالم روحانی سفر می‌آغازد^{۵۱} و به

(۵۰) اشاره به: یا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجَعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً. (فجر ۸۹: ۲۷ و ۲۸)

(۵۱) اشاره است به حدیث. قِيلَ لِلنَّبِيِّ (ص) إِنَّ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ يُقَالُ أَنَّهُ مَشَىٰ عَلَى الْمَاءِ فَقَالَ ص لَوْ

نوشیدن آب حیوان معرفت کامیاب می شود:

<p>پنبه اندر گوش حسّ دون کنید پنبه آن گوش سیرگوش سرست بی حس و بی گوش و بی فکر شوید تا به گفت و گوی بیداری دری سیر بیرونیست قول و فعل ما حس خشکی دید کز خشکی بزاد سیر جسم خشک برخشکی فتاد چونکه عمر اندر ره خشکی گذشت آب حیوان از کجا خواهی تو یافت موج خاکی و هم و فهم و فکر ماست تادرین سکری از آن سکری تودور گفت و گوی ظاهر آمد چون غبار</p>	<p>بند حسّ از چشم خود بیرون کنید تانگردد این کر، آن باطن کرسست تا خطاب ارجعی را بشنوید توزگفت خواب بویی کی بری سیر باطن هست بالای سمن عیسی جان پای بر دریا نهاد سیر جان پا درد دریا نهاد گاه کوه و گاه دریا گاه دشت موج دریا را کجا خواهی شکافت موج آبی محو و سکرست و فناست تا ازین مستی از آن جامی توکور مدتی خاموش خوکن هوش دار^{۵۲}</p>
--	--

با توجه به این ابیات و توضیحی که درباره آنها دادیم، «دریا» را هم می توان رمز عالم جان شمرد و هم رمز جان و روح آدمی، که از دریا آمده است و دریایی است و طالب دریا و خود دریاست؛^{۵۳} و «غبار» را نیز رمز جهان محسوس و عالم خاکی و حواس ظاهر و وهم و فهم و فکر و علوم عقلی و نقلی ناشی از این حواس جسمانی به حساب آورد. به عبارت دیگر، «دریا» رمز جان و همه ملایمات و مناسبات آن، و «غبار» رمز جسم و همه مناسبات و ملایمات آن است. شرط آنکه جان به جانان و عالم جان برسد و سیر ظاهر به سیر باطن و حس خشکی به حس آسمانی و روحانی تبدیل شود، برخاستن حجاب غبارهای جسم و جسمانی از میان جان و عالم جان است و زدوده شدن غبار نقشهای حاصل از فعالیت حواس ظاهر و شرایط زیست و ادراک در جهان خاکی و حالت آگاهی. تعطیل حس خشکی و ترک انانیت و تحقق محو و سکر و فنا، مقدمه اش و وسیله اش ریاضت است. از طریق ریاضت، که سبب کاهش نیازهای جسمانی است، منشأ تعلقات مادی و دنیوی از میان می رود،

→ از داد یقیناً لَمْشی علی الهواء (احادیث مثنوی، ص ۱۹۷) (۵۲) مثنوی، دفتر اول، ص ۳۶.

(۵۳) کلیات شمس، ج ۴، ص ۲۹: ما زبالاییم بالا می رویم / ما ز دریاییم و دریا می رویم

همچو موج از خود برآوردیم سر / باز هم در خود تماشا می رویم؟

جسم ضعیف می شود، خواس به حالت تعطیل در می آیند، جان از غبار پاک می شود و شایسته دریافت و انعکاس انوار حقایق روحانی می گردد و بندهای جسمانی سست می گردد، و روح سبکبار خطاب ارجعی را می شنود، و سفر روحانی و سیر باطن را آغاز می کند.^{۵۴} اکنون وظیفه «جاروب ریاضت» به پایان رسیده است و وسیله ای دیگر برای پیمودن راه آسمان لازم است. این وسیله عشق است. به همین سبب، نگار جاروب و وسیله نخستین را می سوزاند و از میان برمی دارد و از عاشق می خواهد جاروب یا وسیله دیگری از آتش عشق برآرد.

وسيلة معجزآمیزی را که نگار در اختیار معشوق می گذارد همچنین می توان به جای ریاضت به عقل تاویل کرد در مفهوم مقابل با عشق. کلمات و ظاهر عبارات، که به منزله غباری بر چهره حقیقت است، ناشی از تجربیات حسی است. وقتی حقایق ماوراء حسی را با کلماتی که مولود تجربه حسی است بیان می کنیم، بناچار حقایق در حجاب غبار گفتگوی ظاهر پنهان می ماند. آنچه عقل از طریق نقل و با واسطه این کلمات مولود حس و برهان و استدلال ادراک می کند و می پذیرد، شریعت است که اگر چه ممکن است به ایمان و قبول حقایق بینجامد هرگز موجد یقین قلبی و عاری از شایبه شک و تردید نمی گردد. به همین سبب، صوفیه درباره عجز عقل از شناخت حقایق فراوان سخن گفته اند.^{۵۵} مرحله دوم طریقت است و طریقت باطن شریعت است. این مرحله را با پای عقل نمی توان پیمود و با مرکب عشق باید درنوردید. در این مرحله، آنچه را سالک از راه نقل شنیده است به معاینه می بیند. به همین سبب، نگار، پس از آنکه وسیله عقل را برای پیمودن بخشی از سفر به سوی حقیقت در اختیار سالک می گذارد، در مرحله بعد از او می خواهد از آتش عشق وسیله ای برای طی طریقت برآورد. در پایان سیر ظاهر از طریق حس خشکی و عقل، سیر باطن به وسیله عشق آغاز می شود. عشق و طی طریقت سرانجام باید عارف را بدانجا برساند که از هستی وی چیزی باقی نماند و دوگانگی میان عاشق و معشوق به وحدت و یگانگی بدل شود. این سومین مرحله سلوک است که با فنا و استحاله عاشق در معشوق و اتحاد مُدرک و مدرک تحقق می پذیرد و از آن به مرحله حقیقت تعبیر می کنند. این

(۵۴) کلمات شمس، ج ۵، ص ۵۴:

گرد از آن دریا برآمد گرد جسم اولیاست / تا نگوئی قوم موسی را درین یم گرد کو؟

(۵۵) در این باره شواهد بسیار است؛ از جمله — اسرارنامه، ص ۳۴ به بعد؛ و نیز در رابطه عقل با عشق، همان صفحه و در تعلیقات کتاب، ص ۲۷۶ به بعد؛ و نیز اشاره به بعضی از سخنان مشایخ درباره عجز عقل در خلاصه شرح تعریف، ص ۱۵۴ به بعد.

مرحله، که با ترک کامل هستی و انانیت و لوازم شخصیت همراه است، استحاله و تولد دیگر است که به دنبال مرگ خواه طبیعی و خواه ارادی — فعلیت پیدا می کند. این مرتبه قرب التوافل است که بنده به خدامی بیند و می شنود و دید و شنید او سمع و بصر الهی می گردد که محدودیت بدان راه ندارد.^{۵۶} این سه مرحله سلوک را، که با سه مرتبه یقین یعنی علم یقین و عین یقین و حق یقین پیوند دارد و در تمثیل خبر داشتن از سوزندگی آتش و دیدن سوزندگی آتش و سوختن در آتش توضیح داده می شود، از غزل مولوی نیز می توان دریافت. سالک با جاروب عقل غبار جهل نسبت به شریعت را از آینه دل پاک می کند و از خلال غبار الفاظ به شریعت راه می جوید و علم پیدامی کند. علم به شریعت و آگاهی بر حقیقت، که از طریق نقل حاصل می شود، یقین علمی است که در معرض شک و تردید است. با جاروب عشق غبار شک و تردید از دل و غبار ظاهر الفاظ از چهره حقیقت زدوده می شود. نور حس خشکی و بیداری (آگاهی و حاکمیت وهم و فهم و فکر) جای خود را به نور حق،^{۵۷} نور حس آسمانی و روحانی و خواب (ناآگاهی و حاکمیت محو و سکر و استغراق) می دهد و انسان سالک از مرحله درک ظواهر به مرحله درک باطن و حقایق عروج می کند. سپس مرحله اتحاد با حقیقت فرامی رسد و سالک با ترک هستی و فنای مطلق — که از طریق زدن گردن سالک با ذوالفقار نگار تصویر شده است — با حقیقت متحد می شود و رسم مشاهد و مشاهد از میان برمی خیزد.

جاروب را همچنین می توان به «لا»، «لااله» و یا «لااله الا الله» تعبیر کرد و دریا را به طریقت یا باطن، و غبار را به شوائب نفی یا تعلقات حیوانی و کدورت نفسانی، و یا هستی؛ چنانکه در تعبیر شیخ صفی الدین اردبیلی و شاه نعمت الله ولی از شعر مولوی ملاحظه کردیم. تعبیر «جاروب لا» را مولوی خود در کلیات شمس به کار برده است. شرط استیلای سلطان اثبات و یقین بر دل نفی تمام بتهای عینی و ذهنی است:

چون سلطنت الا خواهی بر لاشو / جاروب زلابستان، فراشی اشیا کن.^{۵۸}

خانه دل تا از غبار و خس و خاشاک انانیت و تعلقات و هوی و هوس و وسوسه های

(۵۶) اشاره است به حدیث: «وَلَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَى التَّوَّافِلِ حَتَّى يُجِبْنِي وَاجِبَةٌ فَإِذَا أَخْبَتْهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَبَصَرًا فَبِي يَسْمَعُ وَبِي يُبْصِرُ...» (ترجمه رساله فشریه، صص ۱۲۴-۱۲۵)

(۵۷) مثنوی، دفتر دوم، ص ۳۱۷: «سوی حس رو که نورش را کبست / حس را آن نور نیکو صاحبست. نور حس را نور حق تزیین بود / معنی نور علی نور این بود» نور حس می کشد سوی نری / نور حقش می برد سوی علی... (۵۸) کلیات شمس، ج ۴، ص ۱۵۴.

مادی و بهیمی خالی نگردد، لایق نزول حق و تجلی جمال معشوق نمی شود. بنابراین، برای پرداختن خانه دل از این غبار و خس و خاشاک و نفی ما سوی الله جاروبی لازم است، جاروب نفی مایوی الله. حرف «لا» مظهر نفی همه ماهیات امکانیه و تعینات است. این مظهریت «لا»، که در کلمه لا اله الا الله عیان است، به منزله جاروبی است که خانه دل را از هر چه غیر خداست پاک می کند:

بروب از خویش این خانه ببین این حس شاهانه / برو جاروب «لا» بستان که «لا» بس خانه روب آمد.^{۵۹}

حاج ملاهادی سبزواری در اشاره به بیت مولوی (داد جاروبی به دستم آن نگار...) می نویسد:

مراد جاروب «لا» است که کامل مکمل به دست قلب ذا کر می دهد در ذکر دادن و نیکو گفته است صاحب سلسله الذهب در کلمه توحید:

عرش تا فرش در کشیده به کام	«لا» نهنگیست کاینات آشام
ازمن و مانه بوی مانده نه رنگ	هر کجا کرده این نهنگ آهنگ
هست حکم فنا به جمله محیط ^{۶۰}	چه مرکب درین فضا چه بسیط

چنانکه از آخرین بیت ابیات فوق برمی آید جز خداوند، که دارای وجود حقیقی است، عدم و نیستی در ذات هستی نهفته است و به قول مولوی آنچه لایق توجه و تأمل است عالم جان است. جهان هستی و مادی چون گردی است که جاروب فنا و نیستی و فراش در میان آن پنهان است. بنابراین، جهان هستی و هستی اینجهانی انسان محکوم به فناست. برای رسیدن به عالم جان و عالم باقی باید قبل از مرگ به تیغ عشق کشته شد و از دام جهان فانی رست.

ای دیده جهان و جان ندیده	جانست جهان، تو یک نفس باش
گردیست جهان و اندرین گرد	جاروب نهان شدست و فراش...
عشقی که نهان و آشکارست	خونریز و ستمگرست و او باش
چون کشته شوی درو بمانی	مَنْ مَاتَ مِنَ الْهَوَىٰ فَقَدْ عَاشَ ^{۶۱}

همه این شواهد و شواهد متعدد دیگر در کلیات شمس می تواند امکان تعبیر

(۶۰) شرح مثنوی سبزواری، ص ۶۰.

(۵۹) همان کتاب، ج ۲، ص ۳۵.

(۶۱) کلیات شمس، ج ۳، صص ۹۳-۹۴.

«جاروب» را در غزل مورد بحث به «جاروب لا» و نیز ذکر لا اله الا الله فراهم آورد و در این صورت بیت را می توان چنین تعبیر کرد که پیر ذکر لا اله الا الله را به منزله وسیله ای در اختیار سالک می گذارد تا با آن غبار هستی و انانیت و تعلقات را از خانه دل یا آینه جان خود پاک کند و مستعد برخورداری از تابش و حلول نور و جمال الهی گردد؛ و یا آنکه با آن جاروب دریای هستی را نفی کند و از میان بردارد (از دریا غبار برانگیزد) و راه طریقت را هموار نماید، که در این صورت ابیاتی از سنائی را نیز می توان به عنوان شاهد ذکر کرد:

شهادت گفتن آن باشد که هم زاوّل درآشامی همه دریای هستی را بدان حرف نهنگ آسا
نیابی خار و خاشاکی در این ره چون به فراشی کمر بست و به فرق استاد در حرف شهادت لا^{۶۲}

از این «حرف نهنگ آسا» سنائی به «جاروب لا» نیز تعبیر کرده است:

پس به جاروب «لا» فرور و بیم کوکب از صحن گنبد دوار
تا ز خود بشنوی نه از من و تو لَمِنْ الْمُلْكِ وَاحِد الْقَهَّار^{۶۳}

تا ویلهای جزئی و ناقصی که بعد از مولوی از شعر «داد جاروبی...» شده است، احتمالاً با توجه به شواهد ترکیب «جاروب لا» در اشعار خود مولوی و چه بسا دیگر گویندگان عارف صورت گرفته است. تعبیر شعر براساس ترکیب «جاروب لا» به وسیله شیخ صفی الدین و شاه نعمت الله و حاج ملاهادی سبزواری از نظر مفهوم به شواهدی که از مولوی نقل کردیم نزدیک است و شواهد نقل شده از مولوی با شواهد یاد شده از سنائی نیز بی ارتباط نیست. اما این همه دلالت بر این ندارد که بیت، با توجه به شواهد خود مولوی و شواهد سنائی، از روی آگاهی و به قصد بیان و انتقال معنایی معلوم و مشخص، که بارها نیز با مقایسه «لا» با «جاروب» بتصریح بیان شده، ساخته شده باشد. بخصوص که این تنها «جاروب» نیست که در اشعار مولوی مشبه به کلمه نفی «لا» شده است. از یک سو، مثلاً ترکیب «جاروب زبان»^{۶۴}، که در آن «زبان» از نظر برانگیختن غبار به «جاروب» تشبیه شده، در اشعار وی آمده است؛ و از سوی دیگر، ترکیب «تیغ لا» که در آن «لا» (جزء اول لا اله الا الله) به تیغ تشبیه شده است؛ و این شاهد بخصوص در زمینه ای از معانی آمده است که با «جاروب از آتش برآمده» در غزل مورد بحث هماهنگی معنوی بسیار دارد، زیرا سخن

۶۲) دیوان حکیم سنایی، ص ۵۲. ۶۳) همان کتاب، ص ۱۹۸. برای نمونه های دیگر از مولوی

و سنایی و دیگران — «نوعی سور رئالیزم در شعر مولوی».

۶۴) مثنوی، دفتر دوم، ص ۲۸۴: هین به جاروب زبان گردی مکن / چشم را از خس ره آوردی مکن.

از عشق چون شعله آتش است که با تیغ «لا» هر چه جز خدای است از میان می برد تا فقط «الّا الله» باقی بماند:

عشق آن شعله ست کو چون بر فروخت هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت
تیغ «لا» در قتل غیر حق براند در نگرزان پس که بعد «لا» چه ماند
ماند «الّا الله» باقی جمله رفت شادباش ای عشقِ شرکت سوز زفت^{۶۵}

تاویل بیت با تعبیر «جاروب» به «لا» یا لا اله الا الله یکی از تاویلهای ممکن است. اما این شواهد نیز به نوبه خود بخشی از مواد و دستمایه های تقرّب به ذهنیت مولوی تواند بود. چنانکه تفسیر خواجه عبدالله انصاری از بخشی از سوره طه، که در آن ترکیب «جاروب تجرید و تفرید» با توجه به کلمه لا اله الا الله مطرح شده است، نیز بخش دیگری از این مواد و دستمایه هاست؛ بخصوص که تفسیر خواجه با قسمتی دیگر از داستان موسی پیوند دارد و خس و خاشاک (غبار) و سینه (دل) و آتش نیز به نحوی در آن آمده است. خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶ - ۴۸۱ هـ) سالها قبل از سنائی و عطار و مولوی و نیز قرن‌ها قبل از کسانی که به تفسیر شعر مولوی پرداخته اند، ضمن تفسیر آیات، الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنی و قل انک حدیث موسی اذ رأی ناراً...^{۶۶} می نویسد:

...هر منزلی که سلطان آنجا فرو خواهد آمد، فراش باید که از پیش برود و آن منزل بروبد، از خاشاک و خس پاک کند... چون سلطان عزت الا الله به سینه بنده نزول کند فراش لا اله از پیش بیاید و ساحت سینه به جاروب تجرید و تفرید بروبد و خس و خاشاک بشریت و آدمیت و شیطنت نیست کند و بیرون او کند... تا چون سلطان الا الله در رسد، در مهد عهد بر سر یرسرتکیه زند...^{۶۷}

چنانکه دیده می شود این قسمت از تفسیر خواجه عبدالله، در عین آنکه دقیقاً با هیچیک از شواهد و مثالهایی که در ارتباط با «جاروب لا» بیان کردیم منطبق نیست، از نظر ترکیب عناصر ذهنی و عینی بیان و مایه های معنوی که بر آن مترتب است با هریک از

(۶۵) همان کتاب، دفتر پنجم، ص ۳۹؛ و نیز دفتر ششم، ص ۵۰۷:

دین من از عشق زنده بودنست / زندگی زین جان و سر ننگ منست تیغ هست از جان
عاشق گردروب / زانکه سیف افتاد معاء الذنوب چون غبار تن بشد ماهم بتافت / ماه جان
من هوای صاف یافت. (۶۶) طه ۲۰: ۸-۱۰ (۶۷) کشف الاسرار، ج ۶، ص ۱۱۲.

شواهد بنوعی قرابت و نسبت و مشابهت دارد. از ترکیب عناصر عینی کلام خواجه این جمله حاصل می شود: «فرآش با جاروب خس و خاشاک منزل را پاک می کند تا لایق فرود آمدن سلطان شود.» و از ترکیب عناصر ذهنی این جمله حاصل می شود: «لا اله (ذکر لا اله، نفی همه بتهای ذهنی و عینی) با تجرید و تفرید انانیت و تعلقات دنیوی و وسواس شیطانی را از دل پاک می کند تا لایق فرود آمدن حق شود.» اصل معنی و مقصود خواجه جمله دوم است. عناصر متناظر در دو جمله سبب می شود که هم بتوان آنها را از طریق همنشینی در یک جمله واحد به شیوه خواجه عبدالله بیان کرد و هم می توان جمله اول را جانشین جمله دوم ساخت و آن را نماینده آن دانست. جملات متعدد دیگری می توان با عناصر عینی دیگر ترتیب داد که نماینده جمله دوم باشد به شرط آنکه ارتباط میان عناصر آنها منطبق با نظم ارتباطی عناصر همان جمله اول باشد، و نیز جملات متعدد دیگری می توان با عناصر ذهنی دیگر ترتیب داد که جمله اول و نیز همه جملات متشابه آن نماینده آن باشند، به شرط آنکه ارتباط میان عناصر آنها منطبق با نظم ارتباطی عناصر همان جمله دوم باشد. بدین ترتیب، هر معنی بالقوه دارای نمایندگان یا رمزهای متعدد، و هر نماینده یا رمز بالقوه دارای معنیهای متعدد است. اگریت مورد بحث از مولوی را به صورت این جمله بیان کنیم: «سالک با جاروب [که نگار در اختیار او گذاشته است] غبار دریا را پاک می کند [تا لایق فرود آمدن نگار گردد.]» زیر ساخت اصلی این جمله با جمله اولی که از کلام خواجه ترتیب دادیم، یکی است. موضوع اصلی آن جمله «پاک کردن منزل از خس و خاشاک با جاروب است» و موضوع اصلی جمله حاصل از بیت مولوی «پاک کردن دریا از غبار با جاروب است». تفاوت اصلی این دو جمله در دو کلمه «منزل» و «دریا» است؛ به همین سبب در آن جمله، چون «منزل» با عناصر دیگر مناسبت و مصداق تجربی دارد اراده مفهوم حقیقی آن ممکن است؛ اما در این جمله چون «دریا» با عناصر دیگر مناسبت و مصداق تجربی ندارد اراده مفهوم حقیقی آن ناممکن است؛ اما هر دو جمله می تواند نماینده جمله دوم حاصل از کلام خواجه باشد که موضوع اصلی آن را می توان به صورت «پاک کردن دل از انانیت و وسوسه های شیطانی به وسیله تجرید و تفرید [یا ذکر لا اله]» بیان کرد. بنابراین، می توان عناصر شعر مولوی یعنی «جاروب»، «دریا»، «غبار»، را بترتیب نماینده تجرید و تفرید یا لا اله، دل، و انانیت و وسوسه های شیطانی دانست. در پایان تفسیر خواجه حتی از انانیت و صفت بشریت به «غبار» نیز تعبیر شده است. اما اینکه چرا به جای «منزل» و پاک کردن منزل از خس و خاشاک، «دریا» و «غبار انگیختن از دریا» در شعر مولوی مطرح شده است، شاید به سبب وجود موسی و عصا در دنباله تفسیر خواجه از یک سو، و مایه داستانی «از

دریا گذشتن موسی و گرد برآوردن او از دریا» از سوی دیگر، در ذهن مولوی بوده است که در شهودی آنی در هم آمیخته اند و به هم جوش خورده اند و در صورت «داد جاروبی به دستم آن نگار...» متبلور شده اند. بخصوص که واژه «آتش» در بیت بعد نیز در این تفسیر خواجه عبدالله آمده است و از آن به «آتش دوستی» و «آتش مهر» تعبیر شده است، با این خاصیت که «آتش مهر دو گیتی سوزد تا جز از حق نماند و دلیل دوستی دو گیتی بسوختن است، نشان محقق با غیر حق نپرداختن است.^{۶۸}» اما داستان موسی، که در تفسیر خواجه آمده است، مربوط به زمانی است که موسی پس از ده سال چوپانی برای شعیب، باعیال و گوسفندان خود از مدین عازم مصر می شود. در میان راه، در وادی طور، شبی تاریک و سهمناک و طوفانی فراز می آید و عیال موسی را درد زادن می گیرد. موسی از برافروختن آتش مضطرب می شود و در اوج عجز و اضطراب از دور آتشی می بیند و به سوی آن می رود. در همین جاست که موسی جلوه ای از تجلی خداوند را به صورت آتشی پر نور و ناسوزا بر درختی سبز و تازه رؤیت می کند، کلام خداوند را می شنود و به پیامبری مبعوث می گردد و در همین جاست که سخن از خلع نعلین می رود و انداختن عصا و ازدها شدن آن.^{۶۹} خواجه در تفسیر خود «خلع نعلین» را به خالی کردن قلب از حدیث دو عالم و مجرد شدن برای حق با ترک صفات خود و اتصاف به صفات حق تعبیر می کند، و این شرط ورزش نسیم اُنس از صحرای لَم یَزَلْ و رسیدن ندای لطف به جان بنده است. ازدها شدن عصا را، پس از آنکه خداوند به موسی فرمان می دهد تا آن را بیفکند، خواجه عبدالله نشانه بقای صفت هستی و آثار دعوی موسی در حضرت حق می داند؛ زیرا وقتی خداوند می پرسد: وَمَا لَکَ یَمِینَکَ یا موسی (طه ۱۷:۲۰)، موسی پاسخ می دهد: هِی عَصَائِی (طه ۱۸:۲۰)، یعنی عصا را به خویش نسبت می دهد.

مردان راه دعوی نکنند و هیچ چیز به خود اضافه نکنند. آن صفت هستی و آثار دعوی موسی بود که در آن حضرت روی به وی آورد، که از دعوت بشریت با فطرت او شوی مانده بود... رحمتی بود از حق — جلّ جلاله — به موسی عمران که گفت: وَمَا لَکَ یَمِینَکَ تا آن همه دعوی از نهاد موسی سر برزد و موسی را بر آن اطلاع دادند تا از آن دعوی برخاست و دامن عصمت خویش از آن گرد بیفشاند.^{۷۰}

(۶۸) کشف الاسرار، ج ۶، ص ۱۱۳.

(۶۹) طه: ۱۰-۱۸؛ تفصیل ماجرا در اکثر تفاسیر آمده است: کشف الاسرار، ج ۶، ص ۱۰۱ به بعد؛ ترجمه تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۸۴ به بعد. (۷۰) کشف الاسرار، ج ۶، ص ۱۱۴.

بررسی اشاره‌هایی از این دست، که به احتمال قریب به یقین بخشی از ذهنیت مولوی را تشکیل می‌دهد، و نیز تأمل در بینش عرفانی وی ما را در حال و هوای ذهنی کسی قرار می‌دهد که استعداد شکوفاندن تصویرهایی از نوع «دادجارو بی...» را داراست. ساخت بیانی این تصویر و تصویرهایی که به دنبال آن می‌آید و تنوع‌پذیری معنوی آن به سبب آن است که این شعر در حالت هشیاری و به قصد انتقال معنی محدود و معین و از پیش اندیشیده‌ای سروده نشده است؛ به همین سبب مواد خود را تنها از آگاهی نگرفته است و ناآگاهی و مضامین انباشته در آن، که در حالت عادی و هشیاری شعوری به حضور آنها نیست، نیز در پدید آوردن و تشکل و فراهم آوری مواد آن تأثیر داشته است. از این روی است که اشاره کردیم قایل شدن یک معنی معین و قطعی برای این گونه شعرهای رمزی تنزل دادن رمز تا حد تمثیل است.^{۷۱}

(۷۱) مولوی خود ضمن غزلی می‌گوید:

به گوشها برسد حرفهای ظاهر من / به هیچ کس نرسد نعره‌های جانی من.
 افلاکی در ارتباط با این بیت از قول حسام الدین چلبی نقل می‌کند: «کلام خداوندگار ما به مثبت آینه است چه هر که معنی می‌گوید و صورتی می‌بندد صورت معنی خود را می‌گوید، آن معنی کلام مولانا نیست و باز فرمود که دریا هزار جو شود اما هزار جو دریا نشود.» (کلیات شمس، ج ۴، ص ۲۷۵)

۵. زمینه‌های رمز و تأویل در کلیات شمس

تأمل در تلمیحات کلیات شمس در زمینه داستان پیامبران تداعی کننده پاره‌ای از اندیشه‌ها و نظرگاه‌هایی است که اشاره بدانها، از نظر اینکه هم زمینه ساز تصویرها و رمزهای تلمیحی شعر مولوی است و هم از جمله اسباب و مواد نفوذ و دستیابی به باطن و معنی آنها، لازم به نظر می‌رسد و نکته مهمی که در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد نمود گارپنداری داستانهای پیامبران از دیدگاه مولوی است، که خود متضمن نکات مهم دیگر است. از این دیدگاه، داستان پیامبران مثال و مظهر عینی و محسوس حوادث مکرر و مستمر حوادث نفسانی و انسانی است. داستان پیامبران تنها حادثه‌ای تاریخی که یک بار اتفاق افتاده و تمام شده باشد نیست، بلکه حادثه‌ای است که در وجود هر کس و در هر زمان تکرار می‌شود و نقد حال هستی انسان است:

ذکر موسی بند خاطرها شده ست	کین حکایتهاست که پیشین بُدست
ذکر موسی بهر رو پوشست لیک	نور موسی نقدتست ای مردنیک
موسی و فرعون در هستی تست	باید این دو خصم را در خویش جُست ^۱

به دنبال این ابیات، مولوی علت این برداشت خود را از داستان پیامبران توضیح می‌دهد:

(۱) مثنوی، دفتر سوم، ص ۷۱. این مضمون در جاهای دیگر نیز به نوعی دیگر تکرار شده است از جمله در دفتر چهارم، ص ۳۴۶:

چون سلیمان باش بی وسواس و ریو	تا ترا فرمان برد جنتی و دیو
خاتم تسو این دلست و هوشدار	تا نگردد دیو را خاتم شکار
آن سلیمانی دلا منسوخ نیست	در سرو سیرت سلیمانی کنیست

نور دیگر نیست دیگر شد سراج	تاقیامت هست از موسی نتاج
لیک نورش نیست دیگر زان سرست	این سفال و این پلیته دیگرست
زانکه از شیشه ست اعداد دوی	گر نظر در شیشه داری گم شوی
از دوی و اعداد جسم منتهی	و رنظر بر نور داری وارهی
اختلاف مؤمن و کبر و جهود ^۲	از نظر گاهست ای مفروض وجود

چنانکه دیده می شود، مولوی صورت ظاهر داستان موسی را رو پوش باطن و حقیقت یا نور داستان می داند. موسی از نور پاک حق یعنی از همان نور و نفخه الهی است که خداوند در حضرت آدم دمید. نور وجود و جوهر الهی یا نفس ناطقه همه انسانها از همان نور است. پس حقیقت همه انسانها یکی است. آنچه صور مختلف دارد ابدان انسانهاست؛ شکل چراغ است که به صورتهای متنوع ظاهر می گردد اما نور همه چراغها یکی است و مبدأ و منشایی ازلی دارد. آن کس که به ظاهر می نگرد و به چراغ و سفال و فتیله آن نظر دارد تفاوت و کثرت می بیند، ولی آنکه به باطن و اصل و نور چراغ می نگرد از کثرت می رهد و وحدت را در تکثر اشیا می بیند. اختلاف ادیان و افراد ناشی از همین نظرگاه و توجه به ظاهر است. اگر نظر گاه تغییر کند و به جای چراغ به نور بنگرند اختلافها از میان برمی خیزد. این نکته ای است که مولوی بارها در مثنوی به صورتهای مختلف بدان اشاره می کند. اتحاد انبیا و اولیا از نظر روحی نتیجه اشتراک در روح و نور و حقیقت واحد آنهاست.^۳ خداوند انبیا و اولیا را از مزاج خاکیان پاک کرد. آن نور پاکی که خدا در وجود آدم افروخت تا از اثر آن معرفت یافت و مسجود ملایک گشت، از او به شیث و از شیث به نوح و از نوح به ابراهیم و از او به دیگر انبیا منتقل گشت تا به حضرت محمد (ص) رسید، و با ختم دوره نبوت دور ولایت آغاز شد و نور از ابوبکر به عمر و از عمر به عثمان و از او به حضرت علی (ع) و از وی به جنید و بایزید و کرخی و ابراهیم ادهم و شقیق و دیگران رسید.^۴ هر انسانی که بر نیمه حیوانی وجود خویش غالب آید و جوهر الهی خود را تحقق بخشد در سلسله وارثان این نور قرار می گیرد و انسان کامل می شود. همه انسانها بالقوه استعداد قرار گرفتن در این سلسله نوری را دارند به شرط آنکه بر نیمه حیوانی وجود خویش غالب آیند. از این نظرگاه، از یک سو تمام انبیا و اولیا هویت یگانه و واحدی پیدا می کنند که هر یک مظهر دیگری و همه مظهر نور الهی هستند، و از سوی دیگر دشمنانشان به مظاهری متضاد با شخصیت آنان بدل

(۲) همان کتاب، دفتر چهارم، ص ۳۰۲ و بعد.

(۳) مثنوی، دفتر سوم، ص ۷۱.

(۴) همان کتاب، دفتر دوم، ص ۹۶ و بعد.

می‌شوند که آنان نیز هویتی یگانه و همسان دارند. تقابل و تضاد این دو گروه در همهٔ زمانها وجود دارد؛ با تغییر مکانها و شخصیتها، اعتبار این گروه‌بندی و اعتبار مظهریت موسی و فرعون به عنوان رمزهای خیر و شر از بین نمی‌رود.

جنس فرعون هر که در منیت است جنس موسی هر آنکه در پاکست^۵

خود بینی و خود خواهی نتیجهٔ نظر به کثرتِ ظواهر و اصل شمردن کثرت، و در نتیجه دیدن اختلاف، و اختلاف انگیزهٔ مقایسهٔ خویش با دیگران است. در این مقایسه است که برتری جاه و مال و قدرت دنیوی سبب برتر شمردن خویش از دیگران می‌گردد. خودخواهی و خودبینی یا منیت، که از توجه به نفس و اسارت در پنجه‌های غرایز حیوانی ناشی می‌گردد، سرچشمهٔ تمام ناپاکیها و صفات زشت و بهیمی است. بنابراین، فرعون، که مظهر تمام افراد ناپاک و بندهٔ شهوات و غرایز حیوانی است، مظهر نفس، نفس اماره به سوء، در وجود هر انسان و نیز مظهر تمام ارزشهای پست و حیوانی می‌گردد؛ و موسی، در مقابل آن، مظهر تمام افراد پاک و حقیقت طلب و رسته از قید شهوت و غرایز حیوانی، و مظهر جان یا روح یا دل یا جوهر الهی^۶ در وجود هر انسان، و نیز مظهر تمام ارزشهای متعالی و انسانی و الهی می‌شود. مولوی ضمن غزلیات خود، علاوه بر بهره‌گیری رمزی از موسی و فرعون، آن دو را به صورت مشبه به ضمن تشبیهات صریح و ترکیبات تشبیهی همراه معنی یا مشبه نیز بارها به کار برده است؛ و از جمله مفاهیم عشق، جان را به موسی و مفاهیم تکبر و منی و هستی و هوی و هجران، و تن را با فرعون مقایسه کرده است.^۷ ما، ضمن تفسیر داستانها در این دفتر، به تفصیل دربارهٔ رمزهای هر داستان، چنانکه مولوی به کار برده است، سخن خواهیم گفت. با توجه به آنچه گفتیم و آنچه ضمن تحقیق در دیوان کبیر یافته‌ایم، در اینجا زمینه‌ها و اساس رمزگرایی مولوی را در کلمات شمس خلاصه می‌کنیم:

۱ — پیامبران و اولیا و نیز همهٔ مؤمنانی که با تحقق جوهر الهی و جنبهٔ فرشتگی وجود خویش در شمار آنان قرار می‌گیرند از نور واحدی هستند و با آنکه از نظر جسمانی معدودند از نظر روحی متحدند.^۸ بنابراین، هریک از آنان به منزلهٔ دیگری است و همه مظهر حق و خیر و خوبی‌اند. پیدا است که دشمنان آنان که بنده و بردهٔ نفس و دلبستهٔ علایق و شهوات مادی شده‌اند نیز هریک مظهر دیگری و همه مظهر شیطان و شر و ناپاکی‌اند.

(۵) کلمات شمس، ج ۱، ص ۲۸۹.

(۶) همان کتاب، ج ۱ صص ۲۳۶، ۳۰۲، ج ۳ صص ۲۹، ۹۸، ج ۴ صص ۲۱۱، ج ۵ ص ۳۳.

(۷) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۳۰۲: مؤمنان معدود لیک ایمان یکی / جسمشان معدود لیکن جان یکی...

۲ — آن کس که با کشتن نفس و با توفیق الهی به تحقق جوهر الهی خویش در زندگی دنیوی ناآل می گردد ولی کامل و انسان کامل است که حق در او می زید و او در حق. چنین کسی در شمار وارثان نور الهی است و در شمار انبیا و اولیا. شمس الدین تبریزی پیر و انسان کامل عصر مولوی است. بنابراین، او مظهر هریک از پیامبران و اولیای قبل از خود است و هریک از پیامبران و اولیا نمونه و مظهر او. سخن از آنان به منزله سخن از شمس، و سخن از شمس به منزله سخن از هریک از آنان است. تا شمس هست، مولوی خود را به منزله هارون و شمس را به منزله موسی می بیند،^۸ درست همان سان که بنابر حدیث پیامبر اکرم (ص) حضرت علی (ع) نسبت به او به منزله هارون نسبت به موسی است.^۹ بعد از غیبت شمس، که مولوی او را در وجود صلاح الدین زرکوب و حسام الدین چلبی می یابد، این دو همان مقام شمس را پیدا می کنند. در لحظه های فنای شخصیت و فراروی از خویشتن و تهی شدن از خود و پر شدن از شمس، این «من» مولوی است که در عین حال مظهر حق و معشوق و شمس و دیگر انبیا و اولیا می شود و اتحاد عاشق و معشوق تحقق می پذیرد. این لحظه های هیجان انگیز، که لحظه های تجلی و تحقق توسع شخصیت است و به تعبیر یونگ می توان آن را ناشی از ارتباط فرد با جهان گسترده اعماق روان یعنی لایه های ناآگاه و ناآگاه جمعی دانست،^{۱۰} موجد شورانگیزترین غزلیات مولوی است که منطق ناآگاهی و سکر و مستی بر آن حاکم است. در این حال است که شاعر جهان را در آئینه وجود خویش و خویش را در آئینه جهان می بیند. چنین وحدت شهودی، که انگیخته این استحاله و توسع شخصیت است و ناشی از فنای شخصیت آگاه شخص، سبب تغییر و استحاله ای در شیوه نگرش و ادراک جهان می شود که در جریان آن، اشیا به چیزی فراتر از ظواهر و نمود خود اشاره می کنند؛ یعنی به مثله علایمی ادراک می شوند که نماینده معانی مکتوم در زیر ظواهر و حقایق برتر از نمودهای خویش اند. در پرتو چنین بصیرتی است که جهان ظواهر و نمونها نیز رمزهای حقایق متعالی و برتر می شوند.^{۱۱}

(۸) کلیات شمس، ج ۱، ص ۱۵۴: شمس تبریز موسی عهدی / در فراقت مدار هارون را.

(۹) این حدیث را ضمن اشاره به شعر ناصر خسرو نقل کرده ایم؛ جامع الصغیر، ج ۲، ص ۱۴۰.

(۱۰) توسع شخصیت را در ترجمه enlargement of personality آورده ایم.

برای تفصیل — The Archetypes and the Collective Unconscious pp. 120-121

(۱۱) کلیات شمس، ج ۶، ص ۱۷۱:

بوی باغ و گلستان آید همی	بوی یار مهربان آید همی
این همه رمزست و مقصود این بود	کان جهان اندر جهان اندر جهان آید همی
همچو عقل اندر میان خون و پوست	بی نشان اندر نشان آید همی

نظیر این مضمون مولوی در نوشته های ژول لوبل Jules Le Bèle و سالوست Sallust ورنه گونون

۳ — عقیده مولوی دایر بر این نیست که داستان پیامبران تنها یک حادثه تاریخی است که یک بار اتفاق افتاده و تمام شده باشد؛ بلکه به نظر او این داستان در وجود هر انسانی تکرار می‌گردد. مولوی پیامبران و دشمنان آنان را نیز به مظاهر نیروها و استعداد های موجود در وجود انسان تبدیل می‌کند و بُعد معنوی جدیدی بدانان می‌بخشد. با تبدیل و استحاله این شخصیت های تاریخی و اساطیری به نیروهای خیر و شر و بالفعل و بالقوه وجود انسان، سایر شخصیت ها و حوادث و پدیده ها و اشیاء مربوط به هر داستان نیز تغییر سطح معنوی می‌دهد و زمینه ای مناسب با بار معنوی شخصیت های اصلی همسو و همجهت می‌گردد. نمونه های این گونه تفسیر های رمزی صوفیانه را در اغلب کتب متصوفه می‌بینیم و گذشته از کتب منظوم و منشور صوفیانه، که به تناسب حال و مقال آیات قرآن در آن تأویل شده است، کتاب های تفسیری نیز، با توجه یا با تکیه به معنی باطنی آیات قرآن، توسط صوفیه نگاشته شده است که محمد حسین الذهبی — بعد از مقدمه ای که در آن تفاسیر صوفیانه را به دو قسم، یعنی تفسیر صوفیانه نظری و تفسیر صوفیانه اشاری یا فیضی، تقسیم کرده است^{۱۲} — آنها را ذکر و نمونه هایی از آنها را به دست داده است. از جمله این تفاسیر، تفسیر القرآن العظیم سهل تستری و حقایق التفسیر سلمی و عرائس البیان روزبهان بقلی و التأویلات النجمية نجم الدین دایه و علاء الدولة سمنانی و تفسیری منسوب به ابن عربی است.^{۱۳}

۴ — تضاد میان پیامبران و دشمنانشان، که از همان آغاز با خلق آدم و وجود ابلیس آغاز می‌شود و در حیات دیگر پیامبران نیز تکرار می‌گردد،^{۱۴} در میان همه پدیده های مادی و معنوی وجود دارد. جز خداوند، که ضدی ندارد و به همین سبب پنهان است و پیدا نیست، تضاد میان اشیا لازم است تا نهانیها پیدا و ادراک شود^{۱۵} و از طریق شناخت آنها خدا نیز، که حیات و جوهر حقیقی جمله اشیا است، دریافته شود.^{۱۶} وجود این تضاد در زمینه های

→ Rene Guenon نیز آمده است. اولی هر شیء مخلوقی را انعکاسی از کمال الهی و علامتی قابل ادراک و طبیعی از حقیقتی فوق طبیعی می‌داند، دومی دنیا را یک شیء رمزی می‌خواند، و سومی کل طبیعت را رمز می‌شمارد که مفهوم حقیقی آن فقط موقعی آشکار می‌گردد که به عنوان یک نشان دهنده تلقی شود که می‌تواند ما را از حقایق فوق طبیعی آگاه کند. (۱۲) التفسیر والمفسرون، الجزء الثالث، صص ۵، ۱۸. (۱۳) همان کتاب، صص ۴۶، ۵۰، ۵۶، ۵۹، ۶۶ و بعد. (۱۴) مثنوی، دفتر ششم، ص ۳۹۵: دو علم بر ساخت اسپید و سیاه / آن یکی آدم دگر ابلیس راه... (۱۵) مثنوی، دفتر اول، ص ۷۰:

پس نهانیها به ضد پیدا شود چونکه حق را نیست ضد پنهان بود...
نور حق را نیست ضدی در وجود تا به ضد او را توان پیدا نمود

مختلف هستی رمزهای خیر و شر در داستان پیامبران را با زمینه‌های مختلف حیات آدمی، در ارتباط با جهان، قابل مقایسه می‌سازد. در این چشم‌انداز، از یک سو مثلاً موسی و فرعون و زوجهای متشابه و متضاد دیگر تمثیل همه پدیده‌های خیر و شر به اقتضای برداشت مشخص در زمینه‌های اخلاق و تاریخ و اجتماع و طبیعت و عناصر وابسته به هریک از آنها توانند شد، و از سوی دیگر هریک از این پدیده‌ها می‌تواند به اقتضا و تناسب عناصر و عوامل خود یکی از مصداقهای باطنی داستانها در برداشت رمزی از آنها شود. نکته‌ای که در اینجا لازم است یادآوری شود این است که وقتی نویسنده یا شاعری حادثه‌ای سیاسی و اجتماعی یا موضوع دیگری را، که با حیات مادی و دنیوی فرد و جامعه سروکار دارد، با استفاده از عناصر مادی یا اساطیری و دینی تصویر و کتمان می‌کند، این کتمان معنی از روی قصد و اختیار و به سبب ملاحظات، از جمله ترس از حکومت یا تعصب قشری از جامعه یا عوام، صورت می‌گیرد و نه به سبب دشواری بیان مطلب با کلمات معمولی که محصول تجربه‌های حسی است. چنین بیانی، اگر چه به صورت ظاهر رمزآمیز می‌نماید، اما چون اصل مطلب به هر زبان دیگری نیز قابل بیان و ادراک است، رمز در این گونه امور قراردادی و اختیاری است و بیان مطلبی از این دست و در این شیوه را باید تمثیل allegory به حساب آورد؛ در حالی که وظیفه رمز بیان حقایقی برتر و غیر تجربی و نامحسوس است که در زبان عادی محصول تجربه‌های حسی و مادی قابل بیان نیست و بنابراین، کتمان معنی در رمز، برخلاف تمثیل، از روی اختیار و انتخاب رمزهای قراردادی به قصد کتمان اندیشه‌ای یا امری از پیش معلوم که به زبان عادی نیز قابل بیان باشد، نیست. یونگ، ضمن بحثی از لایه‌های مختلف روان و اشاره به کهن نمونه‌ها archetypes - که در اصل مضامین ناآگاه جمعی، یعنی عمیقترین لایه روان آدمی، است - که با آمدن در لایه آگاه ذهن به اقتضای آگاهی فردی تغییر رنگ و هیئت داده و ادراک می‌گردد، در پانویس، به فرق میان تمثیل و رمز چنین اشاره می‌کند:

تمثیل allegory تفسیری است از مضمونی خودآگاه، در حالی که رمز Symbol بهترین بیان ممکن برای مضمونی ناآگاه است که طبیعتش را تنها ممکن است حدس زد، چون هنوز شناخته نشده است.^{۱۷}

→ چون مراد حکم یزدان غفور بود در قدمت تجلی و ظهور
بی زضدی ضد را نتوان نمود وان شه بی مثل را ضدی نبود

و نیز در این باره — فیه مافیه، ص ۸۰.

مولوی، چنانکه گفتیم، در مثنوی، در حال آگاهی و به قصد انتقال اندیشه از پیش معلوم سخن می‌گوید و کار او بیشتر تمثیلی است؛ اما غزلیات وی ناشی از هجوم عواطف و مستی و بیخوابی است که ضمن پیوندی بیواسطه با اعماق روان و گنج درون خویش در تجربه‌های روحانی بر او عارض می‌گردد. به همین سبب سخن او در بسیاری از غزلهایش رمزی است. او همچون صوفی و متألّهی که با تجارب روحانی عرفان عملی نیز سروکار دارد به حوادث تاریخی و سیاسی و اجتماعی عصر خویش عنایت مستقیمی ندارد تا برای بیان و کتمان آنها آگاهانه از داستان پیامبران در قالب تمثیلی استفاده کند. هم تمثیل و هم رمز در مثنوی و در غزلیات شمس در خدمت بیان افکار و احوال عرفانی و روحانی است. مثنوی ره‌ساور اندیشه‌ها و توغل مولوی در عرفان نظری، و غزلهایش ثمره‌های احوال و عوالم روحانی در عرفان عملی و سیر و سلوک عارفانه اوست. برخلاف تمثیل که می‌توان امور و حوادث مادی و دنیوی را در مفاهیم و اشیا و شخصیت‌های متعالی و برتر نیز در آن ممثل کرد، در رمز همیشه این اشیا فروتر و محسوس‌تر است که رمز معانی و حقایق و اشیا عالی و برتر می‌گردد. این سخن رنه گنون را که «آنچه برتر است هرگز نمی‌تواند مظهر آنچه فروتر است باشد، در حالی که عکس آن صادق است»^{۱۸} در تفسیر رمزهای غزلیات شمس همواره باید در نظر داشت. چنانکه پیش از این اشاره کردیم، مولوی در کثرت تجلی متنوع وحدت را می‌نگرد و این جهان را رمز و مظهر حقایق جهانی برتر و حقیقتی برتر می‌شمارد.^{۱۹} داستان پیامبران، در معنی حقیقی، بیانگر اشخاص و حوادثی واقعی در قالب مکان و زمان و بنابر این پدیده‌هایی مادی و تاریخی است که در خط مستقیم زمان تاریخی غیرقابل تکرار است. اما وقتی پیامبران و اولیا، از جمله شمس، انسان کامل و مظاهر حق تلقی می‌شوند و هریک به منزله تصویر و تجسم بشری صفات حق لحاظ می‌گردند، دیگر پیامبران و داستان آنان تنها حادثه‌هایی تاریخی و شخصیت‌هایی تاریخی نیستند؛ بلکه تکرار و تجدد بازتاب و نمایش حقیقتی بیرون از این جهان محسوس اند که تکثر و تنوع ظاهری آنها ناشی از تصور مقوله‌های زمان و مکان است. از این نظرگاه، شخصیت‌ها و حوادث و اشیا داستان پیامبران در مفهوم حقیقی و موضوع کلمات مجاز است، و در مفهوم مجازی کلمات حقیقت. بنابراین،

(۱۸) Dictionary of Symbols p. xxxi

(۱۹) کلیات شمس، ج ۳، ص ۱۶۵:

لِکِنِ تُفَرِّقُ فِرْعَوْنَ سَبَبِ الْاَفْعَالِ	تَعَالِ اِنَّکَ مُؤَسِّی تَشْتَقُّ بَحْرَ رَدٰی
اَمَّا سَفِیْنَةُ نُوحٍ تُعَدُّ لِاِلَهِوَالِ	تَعَالِ اِنَّکَ نُوْحٌ وَنَحْنُ فِی الطُّوفَانِ
فَکُمْ لِفَضْلِکَ امثالُهمْ بِلَا امثال	فَهمْ صِفَاتُکَ لَکِنِ تَصَوَّرْتَ بَشَرًا

پدیده‌ای مادی و دنیوی و اینجهانی را نماینده امری غیر مادی و آنجهانی دانستن به معنی این جهان را رمز و نشانه آن جهان شمردن است. تاویل - چنانکه از معنی آن (برگرداندن چیزی به اصل و حقیقت آن) برمی آید - این صورت مجازی را به اصل و حقیقت و باطن آن باز می گرداند؛ یعنی معنی تاریخی و محسوس را به مرتبه معنی ماورای تاریخی و روحانی می رساند. همان طور که عالم غیب یا ملکوت به منزله روح و باطن عالم کبیر است، نفس و قوای روحی انسان نیز به منزله روح و باطن عالم صغیر است. به همین سبب، با در نظر گرفتن موضوع تشابه و توازی عالم کبیر و عالم صغیر، که بمنزله اصلی مسلم در حکمت و عرفان قدیم پذیرفته بوده است، تلقی داستان پیامبران به عنوان رمز و نمایش احوال نفسانی انسان نیز ترفیع معنی مادی و تاریخی آنها به معنی روحانی و باطنی است و اینکه همیشه آنچه فروتر است رمز و مظهر آنچه برتر است می گردد.

پیش از آنکه به وسعت و تنوع مایه های تلمیحی در کلیات شمس پردازیم، اشاره به یک نکته در پایان این بخش لازم است. این نکته آن است که رمزگرایی و تاویل، که در واقع به معنی گشادن رمز است، فرض وجود عوالمی متعدد و متشابه را، که هریک مظهر و ممثل دیگری باشد، در حکمت الهی و عرفان ضروری سازد. تشابه میان عالم کبیر و عالم صغیر اولین و مشهورترین طرح در پاسخگویی به این ضرورت است که قرن‌ها قبل از میلاد تحقق یافته است. در اثر موجزی منسوب به هرمس حکیم، به نام لوح زمرد، به وجود و تشابه میان این دو عالم اشاره رفته، است. نظریات این حکیم، که با اخنوخ عهد عتیق و ادریس پیامبری کی فرض شده است، از دو مرکز علم، یعنی بغداد و حران، از همان قرن دوم هجری در سراسر دنیای اسلام گسترش یافت؛ و زمانی که متفکرانی، از قبیل ابن سینا، ابن طفیل، سهروردی و ابن عربی، ظهور کردند، عقاید هرمسی در تفکر اسلامی جذب شده بود.^{۲۰} از طریق همین ادبیات هرمسی است که تشابه و مقایسه میان دو عالم کبیر و صغیر را در اکثر قریب به اتفاق آثار فلسفی و عرفانی فارسی و اسلامی می بینیم. در جلد سوم از رسایل اخوان الصفا آمده است:

در ترکیب انسان، جمیع معانی موجودات از بسایط و مرکبات... جمع است. زیرا انسان مرکب از جسد غلیظ جسمانی و نفس بسیط روحانی است؛ و به این سبب حکما انسان را عالم صغیر و عالم را انسان کبیر نامیده اند.^{۲۱}

(۲۰) درباره هرمس و عقاید و تأثیر او - : دکتر سید حسین نصر «هرمس و نوشته های هرمسی در جهان اسلامی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال دهم، شماره ۲، ص ۱۵۶.

A.E. Affifi (The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought)

(۲۱) رسایل اخوان الصفا، ج ۳، ص ۱۸۸.

در این رسایل، مفایسه‌های متعدد و متنوعی براساس تشابه این دو عالم از نظر گاه‌های گوناگون شده است.^{۲۲} اسماعیلیه نیز، ضمن تأویل گسترده خود از قرآن کریم و اثبات حقانیت مذهب خویش، از فرض تشابه این عوالم بسیار سود جسته‌اند. آنان در کنار دو عالم کبیر و صغیر، عالم علوی یا دارالابداع و نیز دین حق و جامعه اسماعیلی یا اهل باطن را قرار داده و با برقراری تشابه میان این پنج عالم براساس تأویلات خود به اثبات نظریات و عقاید خویش در زمینه‌های مختلف پرداخته‌اند.^{۲۳} استفاده از فرض تشابه میان دو عالم کبیر و صغیر در اکثر کتاب‌های فلسفی و عرفانی اساس کار در تأویل آیات قرآن کریم است. عالم کبیر خود به دو بخش محسوس و معقول تقسیم می‌شود که از آن معمولاً در کتاب‌های عرفانی به عالم‌های ملک و ملکوت یا شهادت و غیب یا خلق و امر تعبیر می‌شود. در عالم صغیر نیز جسم و روح معادل عالم شهادت و غیب است. بنابراین هر چیزی که در عالم شهادت وجود دارد، رمز و مثال موجودات عالم غیب از یک سو، و رمز و مثال عالم روح در عالم صغیر از سوی دیگر است، ضمن آنکه در بخش جسمانی عالم صغیر نیز برای هریک از موجودات محسوس عالم شهادت مماثل و مشابهی وجود دارد. ابو حامد غزالی، در رساله مشکاة الانوار، براساس همین تشابه میان عالم شهادت و غیب به تأویل آیات قرآن کریم در ضمن تأویل آیه نور پرداخته است. دکتر ابوالعلاء عقیفی در مقدمه خود بر کتاب مشکاة الانوار می‌نویسد:

نظریه غزالی درباره طبیعت رمز قائم بر فرض وجود موازات تام میان عالم شهادت و عالم غیب است: عالم جسمانی و عالم روحانی؛ بنابراین فرض، هر چیزی که در عالم شهادت وجود دارد رمز یا مثال چیزی است از عالم ملکوت؛ و عالم شهادت نردبانی است به سوی عالم غیب؛ و اگر نه چنین بود، معرفت ما به عالم علوی ناممکن و سفر به حضرت ربوبیت و قرب خداوند دشوار بود؛ و خداوند تنها کسی است که او را هیچ مثالی نیست، زیرا که شرط مماثل و مطابقه به هیچ وجه درباره خداوند امکان پیدا نمی‌کند و هیچ چیز با او مطابق و مماثل نیست. پس چون کار چنین است، واجب است که الفاظ تمثیل وارده در قرآن را به مثابه کلیدهای اسرار غیب بشمریم و آنها را تأویل کنیم، همان‌طور که رمزهای رؤیا را تأویل می‌کنیم.^{۲۴}

(۲۲) همان کتاب، ج ۲، صص ۴۶۳-۴۶۵، ۴۶۶-۴۶۷، ۴۷۴، ۴۷۵، ۳۸۰-۳۸۲، ۳۸۳ و بعد.

(۲۳) ناصر خسرو و اسماعیلیان، صص ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۴۳. (۲۴) مشکاة الانوار، ص ۱۸ (نقل به ترجمه).

غزالی به دنبال سخن خویش، که دکتر ابوالعلاء عفیفی قسمتی از آن را به دنبال توضیح خود نقل کرده است، تعدادی از مثالهای مقتبس از قرآن مجید را برای توضیح نظریه خود می آورد:

«طور» مثال موجودات عظیم ثابت در عالم ملکوت است؛ و «وادی» مثال موجودات علوی است که معارف غیبی را می آموزند و از آنها این معارف در نفوس بشری جاری می گردد؛ و «وادی ایمن» مثال منبع اول معرفت است؛ و «نار» مثال روح نبی است که قرآن آن را به «سراج منیر» وصف کرده است؛ و «جذوة»، «قبس»، «شهاب»، مثالهای کسی است که پیغمبر (ص) را از روی بصیرت نه تقلید مجرد تبعیت کند؛ و «اصطلاء» مشارکت میان نبی و پیروان اوست؛ و «وادی مقدس» مثال اول منزل از منازل ترقی نبی است؛ و «خلع نعلین» مثال هجرت از دو جهان، دنیا و آخرت، است.^{۲۵}

در قرن ششم به وسیله شیخ شهاب الدین سهروردی، عالم دیگری به نام عالم مثال — که اشاره هایی به وجود آن در روایات منقول از حضرت محمد (ص) و امامان شیعه رفته بود — وارد فلسفه و الهیات گردید. این عالم، که شهرهای جابلقا و جابلسا — که مفسران ضمن تفسیر معراج پیامبر اکرم (ص) به آنها اشاره کرده اند و به وصف و توضیح آنها پرداخته اند —^{۲۶} از جمله شهرهای آن است، عالمی است که میان عالم معقول و مجرد از هر نوع اعراض مادی و عالم محسوس و مادی واقع شده است، و به منزله عالم وسیط و برزخی میان این دو عالم نه صرفاً روحانی است و نه صرفاً مادی. موجودات این عالم، همچون صوری که در آینه منعکس می گردد، از ماده عاری اما واجد اعراض است؛ صوری است که برخلاف صور عالم محسوس قائم بر ماده نیست؛ به همین سبب به آنها صور معلقه گفته اند. تمام صور موجود در عالم معقول و عالم محسوس را در این عالم مثالی است، و گذشته از آن هر نفس را در این عالم عالمی مخصوص به خود است. افکار و اخلاق و عادات ما، که در عالم مادی و محسوس تنها در صورت تحقق خارجی قابل ادراک می گردد، و نیز نتیجه اعمال ما در آن عالم به صورت صوری مناسب با ارزشهای خود تجسم خارجی می یابد و بهشت و دوزخ ما را می سازد. این عالم مکان وقوع رؤیاهای صادق، تجارب روحانی و آموزشهای آیینی به پیامبران و سرزمین وحی و الهام است. فرض وجود این عالم شرط اعتبار و حقانیت داشتن

(۲۵) همان کتاب، ص ۱۸. (۲۶) طببری، موزع و مفسر قرن سوم هجری، از اولین کسانی

است که قدیمترین اطلاعات را در این زمینه می دهد — تاریخ الطبری، الجزء الاول، صص ۶۹ - ۷۰.

ارزش معرفتی همه تجارب روحی و عرفانی و رؤیاها و واقعه‌های روحانی است. بدون وجود این عالم، که محل وقوع کلیه تجارب روحانی است، این تجارب در شمار امور خیالی به معنی واهی و فاقد ارزش معرفتی قرار می‌گیرد.^{۲۷} در آثار حکما و عرفای قبل از سهروردی و نیز در آثار مولوی، اگرچه اشاره‌ای صریح به عالم مثال نمی‌بینیم، اما آنچه آنان عالم غیب و عالم ملکوت و صحرای لم یزل و مرغزار روحانی و دیگر اصطلاحاتی نظیر آن می‌گویند، دارای همان خصایص و ظرفیتهای عالم مثال نیز هست، و همان عالمی است، که روح عارفان در رؤیاها و در ضمن واقعه‌های روحانی بدان جا می‌رود و صور گوناگون را در آنجا مشاهده می‌کند و در حقیقت، تحققِ صوریِ شیوه‌ هستیِ نفسِ خود را نظاره می‌کند. مولوی، در غزلی، برداشت خود را از تجربه‌ی رؤیا در همین چشم انداز بیان می‌کند:

نماز شام چو خورشید در غروب آید	ببندد این ره حس، راه غیب بگشاید
به پیش در کند ارواح را فرشته خواب	به شیوه گله بانی که گله را پاید
به لامکان به سوی مرغزار روحانی	چه شهرها و چه روضاتشان که بنماید
هزار صورت و شخص عجب ببیند روح	چو خواب نقش جهان را از و فروساید
هماره گویی جان خود مقیم آنجا بود	نه یاد این کند و نی ملالش افزاید
ز بار و رخت که اینجا بر آن همی لرزید	دلش چنان برهد که غمیش نگزاید ^{۲۸}

نفس در این عالم، در این مرغزار روحانی، که خود عالم حوادث نفس است — و بعد از سهروردی بسیاری از حکما و عرفا، از قبیل محی الدین عربی، داود قیصری، عبدالکریم جیلی، ملاصدرا، عبدالرزاق لاهیجی و محسن فیض کاشانی و دیگران به توضیح و تفسیر آن پرداخته‌اند — خود به نظاره‌ی خود می‌پردازد. ابن عربی، با اشاره به حدیثی، این موضوع را چنین تعبیر می‌کند که عارف در عالمی از عوالم این عالم، که خداوند آن را به سیمای او خلق کرده است، صورت خودش را می‌بیند.^{۲۹}

(۲۷) راجع به این عالم و سوابق و مشخصات آن چه پیش از اسلام و چه بعد از اسلام و نیز متونی که در باره آن سخن گفته‌اند، — صفحات مختلف ارض ملکوت،.

(۲۸) کلیات شمس، ج ۱، ص ۲۲۹؛ و مقایسه کنید با: مثنوی، دفتر اول، ص ۵۸:

هر شبی از دام تن ارواح را... در مثنوی شواهد بسیار در ارتباط با این عالم می‌توان یافت. از جمله در تفسیر این بیت سنائی «آسمانهاست در ولایت جان...» مولوی می‌گوید: غیب را ابری و آبی دیگرست... (دفتر اول، ص ۱۲۴)

(۲۹) در الفتحوات المکیه، المجلد الاول، ص ۱۲۷، در باره این عالم آمده است: «هی مسرح عیون العارفین

بدین ترتیب، با فرض عالم مثال، ظاهر داستان پیامبران نیز واقعیتی است که در عالم ماورای حس مشاهده و ادراک شده است و باطنش حقیقت واقعه‌های روانی و شیوه هستی و زیستِ نفسی است که آن را تجربه کرده است. بنابراین، تأویل برگرداندن ظاهر متن و واقعیت به اصل و باطن و حقیقت آن است. برگرداندن ظاهر و مجاز به باطن و حقیقت ممکن نیست مگر آنکه عوالمی متشابه وجود داشته باشد که هریک ممثل دیگری باشد. در صورت وجود این تشابه است که ظاهر متن را، که به منزله واقعیتی در عالم کبیر است، می‌توان، از طریق مقایسه با عالم صغیر، تبدیل به واقعه‌های روانی کرد که اصل و حقیقت آن ظاهر است. از این روی در تفاسیر صوفیانه داستان پیامبران به منزله صورت مجازی و رمزی حوادث نفسانی، براساس تکامل روح در سیر و سلوک عارفانه، تلقی می‌شود؛ و بر همین زمینه، انتقال معنی صورت می‌گیرد. کار متصوفه در تأویل داستان پیامبران و نیز آیات قرآن کریم و نیز طرز تلقی آنان از صورت ظاهری داستانها بسیار شبیه کاریونگ در تفسیر اساطیر و طرز تلقی وی از اساطیر است. یونگ نیز اسطوره‌ها را اولین و مقدمترین پدیده‌های روانی می‌شمارد که طبیعت روح را آشکار می‌کنند، و آن را ناشی از میل مفرط انسان ابتدایی به شبیه ساختن تجربه‌های حسی و خارجی به تجربه‌های درونی و وقایع روانی می‌داند.^{۳۰} تفسیر روانشناختی یونگ مثلاً از داستان موسی و خضر — که در سوره کهف آمده است — شبیه تأویلهایی است که صوفیه از این داستان کرده‌اند. هم در تفسیر یونگ و هم در تأویل متصوفه، براساس مفروضات مختلف اما شبیه یکدیگر، صورت ظاهر و واقعی و عینی داستان به تجربه‌های درونی و وقایع روانی تبدیل می‌شود. یونگ مضمون اصلی سوره کهف را، که ضمن آن به داستانهای اصحاب کهف و خضر و موسی و ذوالقرنین اشاره شده است، تولد دوباره یا استحاله روحی می‌داند. غار مکان و مرکزی برای این استحاله است که در مرکز یا وسط آن اصحاب کهف به خواب می‌روند. در آنجا آنان تمهید زندگی را، که به سوی ابدیت میل دارد، تجربه می‌کنند. این غار در واقع غاری است که هر کس آن را در درون خود دارد؛ غار تاریک ناآگاه روان که در پشت آگاهی قرار دارد. نفوذ در این غار و ارتباط با مضامین ناآگاه حداقل با یک جریان ناآگاه

→

العلماء بالله وفيها يجولون وخلق الله من جملة عوالمها عالماً على صورنا اذا بصرهم العارف يشاهد نفسه فيها، و مقایسه کنید با سخن مولوی:

همچو آن وقتی که خواب اندر روی / توزیش خود به پیش خود شوی... (مثنوی معنوی، دفتر سوم، ص ۷۴)، که می‌توان آن را هم رفتن به عالم مثال و هم پیوستن به عقل فعال تعبیر کرد.

استحاله توأم است که ممکن است به تغییر مهم در شخصیت، خواه مثبت و خواه منفی، منجر گردد. داستان موسی و خضر نیز، که به دنبال داستان اصحاب کهف می‌آید،^{۳۱} در واقع توضیح و تفصیلی دربارهٔ واقعهٔ اصحاب کهف و مسئلهٔ تولد دوباره است. موسی مرد سالک و جستجوگری است که می‌خواهد به مجمع‌البحرین برسد، جایی که دو دریا به هم می‌رسند. در اینجا باز مکان وسط، مثل وسط غار، مرکز استحاله و تولد دوباره است.^{۳۲} همسفر موسی در این سیر به سوی مجمع‌البحرین غلام اوست که مفسران نامش را یوشع بن نون ذکر کرده‌اند. نون، که پدر یوشع است، در اصل نام یک ماهی است [مفسران نام ماهی را که یونس پیامبر را بلعید نون گفته‌اند]. بنابراین، اصل و وطن یوشع در تاریکی اعماق دریاها، در ظلمت سایه‌هاست. یوشع، بنابراین، جز «سایه» موسی نیست.^{۳۳} زادِ راه موسی و یوشع ماهی بریانی است که وقتی آن دو در کنار صخره‌ای نزدیک مجمع‌البحرین به خواب می‌روند، در اثر اصابت قطرات آب دریا، زنده می‌شود و در دریا می‌جهد تا راه بازگشت به وطنش را در پیش گیرد. موسی و یوشع، پس از بیداری، راه سفر را دنبال می‌کنند و تنها وقتی که گرسنه می‌شوند، به یاد ماهی می‌افتند. موسی وقتی در می‌یابد ماهی را کنار صخره جا گذاشته‌اند، مانده و گرسنه و غمگین بر جای می‌نشیند. این حالت موسی نتیجهٔ درک ناآگاهانهٔ این مطلب است که آن ماهی منبع و سرچشمهٔ حیات بوده است که وی از دستش داده است. ماهی در واقع مضمونی است ناآگاه که شخص به وسیلهٔ آن می‌تواند با لایهٔ ناآگاه ذهن، دنیای تاریک دریاها، ارتباط برقرار کند. بنابراین، ماهی، مضمونی ناآگاه که از طریق شهود دریافته شده بود یا از اعماق دریای ناآگاه به لایهٔ آگاه ذهن آمده بود، در نتیجهٔ اصابت آب حیات دوباره زنده می‌شود، در دریا می‌لغزد و با پیوستن به دنیای تاریک دریای ناآگاه باردیگر مضمونی ناآگاه می‌شود. مفسران نوشته‌اند که در نقطهٔ ناپدید شدن ماهی در دریا زمین خشک پدیدار می‌گردد. موسی و یوشع به سوی صخره برمی‌گردند و در جزیره‌ای که در نتیجهٔ عبور ماهی از دریا پدید آمده است با خضر

(۳۱) برای آشنایی به اصل داستان به ترجمهٔ تفسیر طبری، ج ۴، صص ۹۴۶-۹۵۳؛ کشف الاسرار، ج ۵، ص ۷۱۴ به بعد؛ کتاب حاضر، ذیل «موسی و خضر» در داستان خضر و الیاس.

(۳۲) مضمون مرکز در رمزهای متنوعی جلوه‌گر می‌شود که در کتاب زیر به نمونه‌های مختلف آن اشاره شده است:

Mircea Eliade - Images & Symbols PP. 41-47.

(۳۳) «سایه» اصطلاحی است که یونگ برای نامیدن جنبه‌ای از شخصیت ناآگاه به کار می‌برد که انسان به جهات مختلف از توجه دقیق به آن طفره می‌رود. این جنبهٔ شخصیت در رؤیاها و اساطیر به صورت شخصی همجنس با رؤیا بین یا قهرمان ظاهر می‌گردد؛ سه انسان و سمبولهایش، صص ۲۶۴-۲۷۹.

ملاقات می کنند. خضر در مکان وسط نشسته است؛ جایی که باید استحالۀ روحی و تولد دیگر تحقق پیدا کند. ظهور خضر به نحوی اسرارآمیز با ناپدید شدن ماهی ارتباط دارد. گویی خضر خود ماهی بوده است. این حدس را ارتباط چشمۀ آب حیات با خضر و ارتباط آب حیات با ظلمات — اعماق تاریک دریاها — که اصل و وطن ماهی نیز هست، تأیید می کند. از لحظۀ ملاقات موسی با خضر، یوشع (سایه) ناپدید می شود و دیگر سخنی از وی به میان نمی آید. به هر حال، موسی خضر را به عنوان آگاهی و خرد برتر می پذیرد و برای گرفتن تعلیم از وی تبعیت می کند. هر کس چنین افسانۀ اسرارآمیزی را بشنود، در جستجوی موسی و یوشع فراموشکار خود را خواهد شناخت، و افسانه به او نشان می دهد که چگونه فنا ناپذیری مستلزم تولد دیگر است.^{۳۴} با توجه به تفسیری که یونگ از داستان موسی و خضر، براساس اصول روانشناختی خود، به دست می دهد، می توان چگونگی تبدیل حادثه ای را، که بظاهر در عالم خارج اتفاق افتاده است، به حادثه ای روحی ملاحظه کرد. در واقع حادثۀ داستان موسی و خضر یک واقعه نفسانی و روحانی است که در هیچ کجا، جز در روح و ذهن، اتفاق نیفتاده است. صورت ظاهری و متن داستان فرافکنی این واقعه به عالم خارج است. به عبارت دیگر و براساس فرض عالم مثال، تصویر احوال روحانی از طریق صور مثالی در عالم وسیط یا عالم مثال است که، در طی واقعه ای روحانی، روح به شهود آن نایل می گردد. بنابر تفسیر یونگ، موسی سمبل خود آگاهی ego-consciousness یا «من» آگاه انسان است. یوشع یا «سایه» جنبه ای از شخصیت نا آگاه انسان است که معمولاً مورد غفلت و بی اعتنایی «من» آگاه قرار می گیرد، حال آنکه توجه به آن ممکن است راهنمای فرد به سوی کمال و امکانات بالقوۀ نهفته در باطن شخص باشد. همراهی موسی با یوشع در سفر به سوی مجمع البحرین نشانه توجه «من» آگاه به جنبه ای از شخصیت یا «من» نا آگاه است. خضر سمبل «نفس» (self) یا تمامیت روان آدمی است. «نفس» در مقابل «خود» — که «من» محدود و جزئی زمان آگاهی است — «من» جامع و گسترده انسان است که شخصیت یا «من» شرایط آگاهی جزئی از آن محسوب می گردد. یونگ، ضمن همین تفسیر داستان موسی و خضر، می نویسد:

من از اصطلاح «نفس» (self) تمامیت روانی و در عین حال مرکز را مراد می گیرم؛ امانه مرکزی که با «خود» (ego) منطبق است، بلکه مرکزی که شامل «خود» نیز هست. درست مثل حلقه ای بزرگ که حلقه ای کوچکتر را در میان

(۳۴) برای دیدن تفسیر کامل داستان موسی و خضر از قول یونگ، —

می گیرد. ۳۵

بنابراین، سفر موسی به سوی مجمع البحرین و ملاقات با خضر، در حقیقت، بیان رمزی تجربه‌ای است روحانی که کیفیت استحاله‌ای روحی را از طریق جریان نفوذ «خود» یا «من» آگاه در لایه‌های اعماق روان‌نا آگاه و نا آگاه جمعی، و اتحاد با «من» جامع و گسترده فرد به نمایش در می‌آورد. یونگ اعتراضهای موسی را در مقابل اعمال خضر و بی‌صبری نشان دادن او را، پس از آنکه وی خضر را در مقام یک مرشد و راهنما می‌پذیرد، عکس‌العملهای «خود» در مقابل «نفس» در طی گردشها و حوادث سرنوشت می‌شمارد. ۳۶ به هر حال، از طریق این اتحاد «خود» با «نفس» است که تولد دیگر و احساس کمال تحقق می‌پذیرد. جوزف ال. هندرسن، یکی از شاگردان یونگ، ضمن مقاله‌ای، که در آن پرنده را یکی از رمزهای تعالی می‌شمارد، می‌نویسد:

احساس کمال از طریق اتحاد خود آگاهی با محتویات ناخود آگاه ذهن انجام می‌گیرد. از این اتحاد آن چیزی ناشی می‌شود که یونگ آن را «عمل متعالی روح» نامید که بدان وسیله انسان می‌تواند به عالیت‌ترین هدف خود برسد؛ و آن عبارت است از آگاهی کامل از امکانات بالقوه نفس. ۳۷

تأویل صوفیه از داستان موسی و خضر نیز تبدیل این حادثه اتفاق افتاده در عالم کبیر به واقعه‌ای نفسانی و تجربه‌ای روحانی است که، بر اساس بینش صوفیانه، مضمون و مایه اصلی تکامل روح را بیان می‌کند. در تفسیری منسوب به محی الدین عربی، که در واقع از آن عبدالرزاق کاشانی است، ۳۸ موسی به دل، یوشع به نفس، مجمع البحرین به ملتقای عالم روح و عالم جسم یعنی مقام دل، ماهی به رجم، احساس و رنج و گرسنگی موسی بعد از مفارقت ماهی به رنج و مشقت ولادت، و خضر به عقل قدسی تأویل شده است. در این تأویل از جمله به این نکته اشاره شده است که ترقی به سوی کمال، در متابعت از عقل قدسی، جز در مقام مجمع البحرین ممکن نیست. ۳۹ بازگشت موسی به سوی مجمع البحرین پس از آنکه می‌فهمد ماهی در آنجا زنده شده و در آب جسته است، بازگشتی به مقام فطرت

۳۵) Ibid, P. 142.

۳۶) Ibid, P. 142.

۳۷) «اساطیر باستانی و انسان امروز» انسان و سمبولهایش، ص ۲۳۱ [با در نظر گرفتن مطالب قبلی و ترجمه self به جای «نفس»، در ترجمه منقول از این کتاب به جای «خود»، «نفس» گذاشته شد.]

۳۸) التفسیر والمفسرون، الجزء الثالث، صص ۶۶ - ۶۷.

۳۹) تفسیر القرآن الکریم (منسوب به محی الدین بن عربی)، الجزء الاول، صص ۷۶۶ - ۷۶۷.

و ترقی به سوی کمال است.^{۴۰} سعدالدین سعید فرغانی، ضمن شرح ابیاتی از قصیده تائیه ابن فارض، بمناسبت، تأویلی بشرح از داستان موسی و خضر می کند. وی در این تأویل از موسی به ظاهر نفس ناطقه — که مقید به ظاهر است — از یوشع به عقل ممیز — که از فقیان و متعلقات نفس ناطقه است — از حوت (ماهی) به علم و معرفت بالوسائط والاسباب؛ و از مجمع البحرین به مقام جمع الجمع؛^{۴۱} و از خضر به روح مجرد تعبیر می کند.^{۴۲} با کمی تأمل می توان دریافت که در این تأویل و تعبیرها نیز، ضمن انتقال معنی داستان از سطح محسوسات و عالم کبیر به حوادث نفسانی و عالم صغیر، مضمون و مایه اصلی تکامل روح و موضوع تولد دیگر در مد نظر قرار گرفته است. موسی قلب یا موسی ظاهر نفس ناطقه به منزله شخصیت خودآگاه یا «من» در شرایط آگاهی یا «خود» است، که با پیوستن به خضر روح مجرد یا خضر عقل قدسی، یعنی همان شخصیت جامع، «من» در کلیت و جامعیت خویش، یا نفس یا ناآگاه اعماق روح خویش، می خواهد امکانات بالقوه خود را فعلیت بخشد. بازگشت به فطرت را می توان تعبیری دیگر از پیوند و اتحاد با ناآگاه و ناآگاه جمعی تلقی کرد. تأویل فرغانی از داستان موسی و خضر، از بسیاری جهات، با تأویل یونگ از این داستان شباهت دارد و قابل مقایسه است. بینش عرفانی فرغانی با اصطلاحات خاص خود سرانجام همان مفاهیمی را رقم می زند که قرن‌ها بعد بینش روانشناسانه یونگ با اصطلاحات خاص خود به بیان آن می پردازد. اختلاف بیشتر اختلاف نظرگاه و بیان است و مفهوم و محتوی تقریباً هماهنگ و همجهت است. بدون تردید، صوفیه از طریق تجارب روحانی و سیر و سلوک معنوی خود معرفتی عمیق نسبت به خصوصیات و استعدادها و قوت‌های نفس انسانی پیدا کرده بودند که می توانست از نظرگاه آنان اسرار ربوبیت در نفس انسانی تلقی شود — اسراری که افشای آنها کفر محسوب می شد و مکرر به حفظ و کتمان آن از نامحرمان سفارش می کردند. گذشته از این، نفس تجربه و احوال و عوالم حاصل از آن و معرفت شخصی آنان بر حقایق مابعدطبیعی بود که ارزش داشت و هدف تلقی می شد، نه نظریات و اندیشه‌هایی که می توانست ناشی از این تجارب روحانی باشد. به همین سبب، آنان در اندیشه نظریه پردازی در باب معرفت نفس نبودند. آنچه مولوی درباره گوش سیر به طور کلی حواس جان، و گفتگوی خواب و گفتگوی بیداری،^{۴۳} و «من»ی که در خواب با

(۴۰) همان کتاب، ص ۷۶۸.

(۴۱) مقام جمع الجمع، مقام استهلاك و فنای کلی و بی نیازی از ما سوی الله است که در آن عارف در مشاهده است و ذات و صفات حق را به نعمت فنا می بیند — التعريفات، ذیل جمع الجمع؛ مشرب الارواح، ص ۱۴۹. (۴۲) مشارق الدراری، صص ۵۹۵ - ۵۹۶. (۴۳) مثنوی معنوی دفتر اول، ص ۳۶:

انسان سخن ساز می‌کند، و آن «تَوْزِفَتِ نَهْصِد تو»،^{۴۴} می‌گوید، و در حقیقت بیانی دیگر از نظریه روانشناسانه درباره خواب و اصطلاحات ناآگاه و ناآگاه جمعی در روانشناسی جدید است، عمق معرفت نفس گسترده و پیشرفته و تکامل یافته را در نزد متصوفه تصویر می‌کند. مقصد صوفیه وصول به حق و حقیقت است، حقیقتی جاوید که از طریق دین و به وسیله پیامبران خدا به بشر ابلاغ شده و در درستی آن هیچ تردیدی در دل پاکی نیست و نیز، معرفت درباره اموری ماورای جهان حس که از طریق حواس و آلت عقل جزئی علم حقیقی بدانها، چنانکه از شایبه هر شک و تردیدی عاری باشد، ممکن نیست. طریقت یا سیر و سلوک صوفیانه برای رسیدن به این مقصود و ادراک بیواسطه حقیقت است. اساس این سیر و سلوک مبتنی بر ذکر و ریاضت است؛ و این ذکر و ریاضت و طی مراحل معنوی سرانجام باید صوفی را در شرایطی شبیه شرایط خواب و خواب بزرگتر یعنی مرگ قرار دهد، و او را از «من» آگاه، «من» زمان بیداری، و به تبع آن، از جهان ظواهر و محسوسات جدا سازد. در این حالت، که حواس به حالت تعطیل درآمده و عقل از اریکه قدرت به زیر افتاده است، حواس جان، حساس و به روی عالمی دیگر گشوده می‌شوند، و صوفی در عالم رؤیا و تجارب روحانی اموری را ناظر می‌شود و حقایقی را بشهود درمی‌یابد که آلت رؤیت و ادراک آنها نه حواس عادی و نه عقل زمان بیداری و آگاهی است.^{۴۵} سفر آسمانی یا دریایی جان (در مقایسه با سفر زمینی و سفر خشکی) فراافکنی سفری است از ظاهر به اعماق باطن، از آگاه به ناآگاه و ناآگاه جمعی، و کشف گنجی در درون خویش که سرمایه گسترده تجارب جمع و هوش و قابلیت روح است: بازگشت به فطرت. وصول به این

تا نگردد این کر آن باطن کمرست
تا خطاب ارجعی را بشنوید
توزگفت خواب کی بویی بری...

→ پنبه آن گوش سر گوش سرست
بی حس و بی گوش و بی فکر ت شوید
تا به گفت و گوی بیداری دری

(۴۴) مثنوی معنوی، دفتر سوم ص ۷۴:

توزپیش خود به پیش خود شوی
با تو اندر خواب گفتست آن نهان
بسکه گردونی و دریای عمیق
قلزمست و غرقه گاه صد توست...

... همچو آن وقتی که خواب اندر روی
بشنوی از خویش و پنداری فلان
تویکی تونیستی ای خوش رفیق
آن توزفتت که آن نهصد توست

(۴۵) در این باره، از میان همه مأخذ مثلاً — احیاء علوم الدین، ج ۳، صص ۱۹ - ۲۰؛ برای دیدن نمونه‌هایی از احوال و عوالم و واقعه‌های صوفیانه — ختم الاولیا، ص ۱۴ و بعد؛ و نیز — روزبهان نامه، ص ۱۶۷ و بعد.

گنج درون و بازگشت به این فطرت، که مستلزم فنای از خویش و گسستن از
 ما سوی الله و شرط معرفت به حق است، معادل همان استحاله روحی و تولد دیگر یونگ
 است که صوفیه نیز به استناد سخنی از حضرت عیسی — علیه السلام — بتکرار آن را متذکر
 شده اند: لَنْ يَلْبِغَ مَلَكَوَتَ السَّمَاوَاتِ مَنْ لَمْ يُولَدْ مَرَّتَيْنِ.^{۴۶}

(۴۶) احادیث مثنوی، ص ۹۶؛ مولوی هم در مثنوی و هم در کلیات شمس به این حدیث اشاره دارد:
 چون دوم بار آدمی زاده بزاد / پای خود بر فرق علتها نهاد (مثنوی):
 ای آنکه بزادیت چو در مرگ رسیدید / این زادن ثانیه است، بزایید، بزایید. (کلیات شمس)

۶. وسعت و تنوع داستان پیامبران در کلیات شمس

بهره‌گیری از داستان پیامبران در کلیات شمس چنان گسترده و متنوع است که هیچ کتابی را در ادب فارسی از این نظر نمی‌توان با آن مقایسه کرد مگر مثنوی معنوی خود مولوی را. این تنوع و وسعت تلمیح به داستان پیامبران، هم در غزلیات و هم در مثنوی، بی‌گمان ناشی از آشنایی کامل و عمیق مولوی با معارف اسلامی و بخصوص غور و تأمل مستمر وی در قرآن کریم و تفاسیر قرآن و حدیث است. اندوخته معنوی و اسلامی عظیمی که مولوی در طول سالیان، چون کنه‌روی عسل، از نوش گل‌های رنگارنگ گردآورده بود، برای ظهور و تجلی مجدد، محتاج روزنه‌ای بود تا کام جهانیان را شیرین کند. این روزنه با برخورد با شمس تبریزی و تولد دوباره مولوی، در ضمن یک استحاله روحی، به بیرون گشوده شد. داستان پیامبران و شیوه استفاده از آنها در بیان افکار و احوال و عوالم روحی جلوه‌ای از تجدد آن فرهنگ عظیم معنوی است که بعد از تولد دوباره و استحاله روحی مولوی در مثنوی و غزلیات شمس به نمایش درآمده است.

داستانمایه پیامبران، همه جا در خدمت بیان تصویر افکار و احوال و عواطفی است که جوهر اصلی آنها عشقی شورانگیز و عرفانی است. در پرتو این عشق، فواصل و مراتب و اختلاف در نور دیده می‌شود؛ و میان مولوی و شمس و انبیا و اولیا از یک سو و میان همه آنان با حق از سوی دیگر پیوند برقرار می‌گردد؛ و در لحظه‌هایی نیز رشته‌های این پیوندها محو می‌شود؛ و در تجلی وحدتی بی‌چون، مرزهای میان «من» و «تو» و «او» چنان از میان برمی‌خیزد که معلوم نیست که می‌گوید، از که می‌گوید، که می‌شنود. با اینهمه، خدا، چون روحی منتشر، در سراسر غزلیات شمس حضور دارد، همچنانکه شمس، مولوی و انبیا و اولیای دیگر حضور دارند.

در پاره‌ای از غزل‌های مولوی، بسیاری از ابیات به دنبال یکدیگر با تلمیح به داستان پیامبران شکل می‌گیرد. در بخشی از یک ترجیع‌بند، شاعر از حق ندای «اِرْجِعی» می‌شنود و دعوت بازگشت به شهر و وطن اصلی خویش که از آنجا آمده است. شاعر می‌گوید من به

دل و ضمیر در آن شهر و بهشتی که از آن آمده‌ام و اصلم و آن را هیچ فراموش نکرده‌ام؛ اما از آنجا که بتن چون کبوتری هستم، به سبب وجود سباع طیر تو و مخوف بودن اوج هوا، راه بر من بسته است. حق، ضمن دلداری شاعر، نمونه‌هایی از داستان پیامبران ذکر می‌کند که، به سبب داشتن برات حفظ از جانب حق، از خطرات محفوظ مانده‌اند و رفیق امن شده‌اند.

گفت ازین تو غم مخور، ایمن و شادمان بپر	زانکه رفیق امن شد جان کبوتر حرم
هر که برات حفظ ما دارد درزه قبا	در برو بحر اگر رود باشد راد و محترم
نوح میان دشمنان بود هزار سال خوش	عصمت ما بدش به کف غالب بود لاجرم
چند هزار همچو او بنده خاص پاکخو	هر دم می رسیدشان یار و خفیر از درم
گفت کلیم زاب من غم نخورم که من دُرَم	گفت خلیل زاتشش غم نخورم که من زرم
گفت مسیح مرده را زنده کنم به نام او	اکمه را بصر دهم، جانب طب ننگرم
گفت محمد مہین من به اشارت معین	بر قمر فلک زنم، کز قمران من اقمم...

در غزل دیگری معشوق یا شمس کسی وصف می‌شود که سزاواری و شایستگی مقام پیامبران را، به سبب قوت و استعداد های فردی و ماوراء طبیعی، داراست:

به شکر خنده اگر می ببرد جان رسدش	و گر از غمزه جادو برد ایمان رسدش
لشکر دیو و پری جمله به فرمان ویند	با چنین عز و شرف ملک سلیمان رسدش
صد هزاران دل یعقوب حزین زنده بدوست	کز و فرّ شرف یوسف کنعان رسدش... ^۲

در این غزل، به همین ترتیب معشوق یا شمس با مسیح، نوح، موسی مقایسه می‌شود، و از هفت بیت غزل پنج بیت آن اشاره مستقیم به داستان پیامبران دارد. در غزلی دیگر، همین معشوق، که شمس است یا حق متجلی در شمس، با سلیمان، موسی، مسیح، نوح، خلیل، نور مصطفی و یوسف یکی دانسته می‌شود؛ زیرا آنان نیز هر یک مظهر او و یکی از صفات و قوت های نامتناهی او یند — او که جان آفتاب است، آفتابی که خود جان عالم است؛ او که جان جان کیهان است، عیان غیب است، عین عین و اصل اصل ایمان است:

مها، توی سلیمان، فراق و غم چو دیوان	چو دور شد سلیمان، نه دست یافت شیطان؟
توی جای موسی، و ما ترا عصایی	بجز به کف موسی عصا نیافت برهان
مسیح خوشدمی تو، و ما ز گیل چو مرغی	دمی بدم تو برما، بر اوج بین تو جولان

(۱) کلیات شمس، ج ۷، صص ۱۲۵-۱۲۶.

(۲) همان کتاب، ج ۳ صص ۹۹-۱۰۰.

تونوح روزگاری و ما چواهل کشتی چونوح رفت، کشتی کجا رهد زطوفان!
توی خلیل ای جان، همه جهان پر آتش که بی خلیل آتش نمی شود گلستان
تونور مصطفایی و کعبه پر بتان شد هلابیا برون کن بتان ز بیت رحمان
تویوسف جمالی و چشم خلق بسته نظر ز تو گشاید چو چشم پیر کنعان...^۳

آشنایی عمیق مولوی با تفاسیر و قصص قرآن کریم سبب شده است که هم در مثنوی و هم در کلیات شمس مایه های تلمیحی در زمینه داستان پیامبران بسیار متنوع باشد. این تنوع چشمگیر نه تنها نکات و حوادث و شخصیتهای برجسته داستان پیامبران را که در قرآن کریم و اغلب کتابهای تفسیر و قصص آمده است شامل می گردد، بلکه نکات و اشاره های ناآشنا و بسیار مهجور را که تنها در بعضی از تفاسیر و قصص ذکر شده است نیز در بر می گیرد. در مثنوی اشاره به این مایه های آشنا و ناآشنا اغلب با تفصیل تمام و ذکر جزئیات افکار و اعمال و سخنان شخصیتها و نیز حوادث بیان می گردد. اصرار بر بیان جزئیات داستان در هیچ کتاب منظوم و منشور فارسی به اندازه مثنوی به چشم نمی خورد. این اصرار بر بیان جزئیات و از جمله ذکر همه سخنانی که شخصیتها با هم رد و بدل می کنند از نکات و جنبه های برجسته و چشمگیر مثنوی است که، جدا از اندیشه ها و تعلیماتی که به منزله نتیجه قیاسهای تمثیلی از قسمتهای مختلف داستان گرفته می شود و جدا از داستانهای فرعی که به مناسبت در ضمن داستان اصلی می آید، شیوه داستان پردازی مولوی را به شیوه قصه نویسی معاصر بسیار نزدیک می کند؛ و این خود یکی از رازهای جذابیت این کتاب بزرگ است. نگاهی مثلاً به بخشهای مختلف داستان زاده شدن موسی و سپس درگیریهای وی با فرعون و نیز داستان سلیمان و بلقیس، که اغلب صفحات دفترهای سوم و چهارم مثنوی را فرا گرفته، است، کافی است تا میزان بهره گیری مولوی را از داستان پیامبران و اصرارش را بر ذکر جزئیات ملاحظه کنیم. در غزل، مجال تفصیل و شرح و بسط نیست؛ به همین سبب، در کلیات شمس، به خلاف مثنوی، داستان پیامبران به تفصیل نیامده است؛ اما اشاره به جنبه ها و نکات مختلف هر داستان، هم آنها که مشهورند و هم آنها که ناآشنا و غیر مشهورند، بتکرار آمده است؛ به طوری که کمتر تلمیحی به داستان پیامبران در دیگر کتابهای شعر و حتی آثار منشور می توان یافت که چند نمونه یا حداقل یک نمونه و شاهد در کلیات شمس نداشته باشد. مثلاً در زمینه داستان موسی، می توان تلمیحاتی به تمام شخصیتهایی که با موسی به نوعی ارتباط دارند در کلیات شمس پیدا کرد. خضر، ساحران،

سامری، شعیب، صفورا، فرعون، قارون، هارون، هامان از شخصیهایی هستند که به نوعی در داستان موسی نقش دارند و در کلیات شمس اشاره‌های مکرر به همه آنها می‌بینیم. علاوه بر شخصیه‌ها، حیوانات و اشیایی نیز، از قبیل اژدها (مار، ثعبان)، گاو، گوساله زرین، درخت (شجر، درخت موسی)، آتش، دریا، عصا، سنگ، صخره، چشمه، کوه (کوه طور، سینا، طورسینا)، من و سلوی، نیل؛ و نیز حوادثی مثل آرئی گفتن موسی، رفتن به مدین، خلیج نعلین، شبانی، شیرخواری، ید بیضا، و جز آن در داستان موسی مطرح می‌گردد که باز هم درباره هر یک شواهد متعدد در کلیات شمس می‌توان ملاحظه کرد.

علاوه بر اشاره‌های فوق در داستان موسی، اشاره‌هایی نیز به دو واقعه، در ارتباط با کودکی موسی و کیفیت درگذشت وی، در کلیات شمس شده است که اولی مایه‌ای نسبتاً ناآشنا در ادبیات فارسی و دومی بکلی ناآشنا و مهجور است. واقعه اول به کودکی موسی مربوط می‌گردد، یعنی زمانی که در نزد آسیه، زن فرعون، پرورش می‌یابد. در مجلسی، موسی ریش مرصع فرعون را می‌کشد. فرعون، خشمگین، تصمیم می‌گیرد سر کودک را به خاطر این گستاخی از تن جدا کند. آسیه، برای نجات جان موسی و اثبات سخن خود که این عمل طفل صرفاً ناشی از نادانی کودکانه است، پیشنهاد می‌کند تا دو طشت، یکی پر از زر و جواهر و یکی پر از آتش تافته، بیاورند تا اگر موسی دست به طرف آتش برد، نادانی کودکانه‌اش ثابت شود. موسی در این آزمایش دست به سوی آتش می‌برد.^۴ مولوی از این حادثه استفاده‌ای رمزآمیز در جهت تعلیمی عرفانی کرده است، در ترجیع رنج و بلای ناشی از عشقی الهی بر لذتهای مادی و دنیوی:

هست دو طشت، در یکی آتش و آن دگر زر آتش اختیار کن، دست در آن میانه کن
شوچو کلیم، هین نظرتان کنی به طشت زر آتش گیر در دهان، لب وطن زبانه کن^۵

واقعه دوم اشاره به یکی از چند روایتی است که درباره مرگ حضرت موسی آمده است. بنابر یکی از این روایات، ملک الموت از بهشت سیبی برای موسی می‌آورد و موسی سیب را می‌گیرد و به محض بویدن، جان به جان آفرین تسلیم می‌کند.^۶ مولوی از این مایه تلمیحی نیز هم با اشاره مستقیم به موضوع موسی و کیفیت مرگ وی استفاده می‌کند، و هم، در موارد دیگر، «سیب» و «سیستان»، را بدون نشانه آشکاری از مایه اصلی تلمیح، در شعر خود می‌آورد. شواهد زیر به موضوع اشاره مستقیم دارد:

سیب را بو کرد موسی جان بداد / باز جوان بوز سیستان کیست

(۴) در داستان موسی، ذیل طشت آتش و طشت زر به آن اشاره می‌کنیم.

(۵) کلیات شمس، ج ۴، ص ۱۱۸. (۶) در داستان موسی، ذیل سیب به آن اشاره می‌کنیم.

چون به بوی خوش یک سیب تو موسی جان داد / بس عجب نیست کز آسیب تو چون جان
میرم.

روحی شوم چو عیسی گریابم از تو موسی / جان را دهم چو موسی گریب تو بویم.^۷

چنانکه در تفاسیر آمده است موسی چندان تمایلی به ترک دنیا نداشته و هر بار برای ملک الموت بهانه ای می آورده است.^۸ سیبی که ملک الموت از بهشت می آورد و موسی می بوید، در واقع، نشانه ای از آن جهان است. لذتی که موسی از بوی سیب درمی یابد پیوند او را با اصل برقرار و همه بقایای دلبستگی به این عالم خاکی را از جان او پاک می کند و دست شستن از دنیا برای پیوستن به عالم جان و معنی و بهشت جوار حق بر او آسان می گردد. در تفاسیر، درباره بهشت، و بخصوص سیبهای بهشتی، مطالبی آمده است که این میوه را در میان دیگر میوه ها نوعی تشخص می بخشد. «بهشتی سیبی در دهان گیرد طعمی یابد شیرین تر و لذیذ تر از هر چه در بهشت خورد.»^۹ به هر حال، مولوی، با توجه به واقعه مرگ موسی، سیب را، که جبرئیل از بهشت آورده است، نشانه ای از عالم غیب، منزلگاه معشوق و عالم حقیقت و معنی در این جهان تلقی می کند؛ و بر اساس همین تلقی، سیب را می توان رمز وحی و الهام و وارد غیبی، که منشأ آن جهانی دارد، و معانی حقیقی و روحانی که در دل انبیا و اولیا صورت می بندد و یا در صورت الفاظ در کتاب آسمانی و احادیث جلوه محسوس پیدا می کند، و نیز نشانه معشوق و لطف و عنایت وی دانست. سیب، در ارتباط با آن عالم و معشوق ازلی و حقیقی، مظهر جمال صورت و معنی و کمال حق است، و نیز مظهر انسان کامل که تجلی حق بر زمین و جامع صفات اوست. درک زیبایی و کمال معشوق مستلزم گسستن از علایق زندان عالم خاک است.

برآ بر بام و اکنون ماه نوبین	درآ در باغ و اکنون سیب می چین
از آن سیبی که بشکافند در روم	رود بوی خوشش در چین و ماچین
برآ بر خرمن سیب و بکش پا	ز سیب لعل کن فرش و نهالین
اگر سیبش لقب گویم اگر می	و گر نرگس و گر گلزار و نسرين
یکی چیزست، در وی چیست کان نیست	خدا، پاینده دارش، یا رب آمین ^{۱۰}

ترکیب زیبای «سیبستان» را، که ابتدا بهاء ولد در معارف به کار برده است،^{۱۱}

(۷) کلیات شمس، ج ۱، ص ۳۵۱؛ ج ۴، ص ۱۰؛ ج ۷، ص ۹۹. (۸) فصوص قرآن مجید، صص ۵۸-۵۹.

(۹) کشف الاسرار، ج ۱، ص ۱۱۰؛ و نیز ص ۱۰۹ در همین موضوع.

(۱۰) کلیات شمس، ج ۴، ص ۱۷۵. (۱۱) معارف بهاء ولد، ج ۱، ص ۱۰۵.

مولوی در ارتباط با معنی رمزی سیب، که خود نتیجه تأویل داستان مرگ موسی است، مورد استفاده قرار داده است. «سیستان»، به معنی جا و مکان پر سیب، رمز عالم غیب و یا عالم جان و حقایق و معانی عرفانی و زیباییهای معنوی و لذتهای روحانی است. آنان که با مردانگی جهاد نفس می کنند و خویش را از دست وسوسه های شیطان نفس و صفات ناپسند و عادات و دل بستگیهای حیوانی و مادی رها می سازند، موفق می شوند لذت دیدار حقایق و زیباییها و لذتهای معنوی را به چشم باطن در سیستان عالم معنی تجربه کنند:

خیز تارقص درآیم همه دست زنان که رهیدیم به مردی همه از دست زنان
باغ سلطان جهان را بگشودند صلا همه آسیب بُتانست و همه سیستان^{۱۲}

در دنیای خاکی، پای جان در گل فرو شده است؛ اما این جان، در حقیقت، پای برفرق زحل دارد و آسمانی است. اگر این جان خود را با زلال لطف حق، که از عالم بالا به این عالم خاکی روان است، بشوید و کمال معنوی خود را تحقق بخشد، جوی زلال لطف حق او را چون سبی به سیستان عالم غیب، به باغ خرم و بی سوی عالم جان — که خالی از رنج و بلای ناشی از اسارت در تبعیدگاه جهان خاکی است — می برد و از لذت دیدار حقایق بهره مند می گرداند. روح کمال یافته — که سیب، به سبب کرویت، مظهر کمال و جنبه الوهیت آن است — چون به گلشن آن جهان پیوندد، از ناملایمات و ناشایسته های این جهان آزاد می گردد و در آن جهان جز خیر و لذت و زیبایی حقیقی چیزی نمی بیند:

روان گشتست از بالا زلال لطف تا اینجا که ای جان گل آلوده از این گل خویش را واشو...
چو شستن گیرد او خود را رباید آب جو او را چو سیش می برد غلطان به باغ خرم و بی سو
به سیستان رسد سیش رهد از سنگ و آسایش نبیند اندر آن گلشن بجز آسیب شفتالو...^{۱۳}

خلوت و ذکر و ریاضت وسیله ای است که پروبال روح را می گشاید و عروج روح را به سیستان عالم معنی یا نزول حقایق و معانی را در قلب عارف میسر می کند. در منوی، مولوی داستان کسی را نقل می کند که در واقعه سگ حامله ای می بیند که بانگ بچه ها از درون شکمش شنیده می شود. چون به خود می آید، حیرت ناشی از این واقعه او را از ذکر حق و عالم معنی جدا می کند. وی از خداوند می خواهد که مشکل او را حل کند تا دوباره پروبالش گشوده گردد و در حقیقه ذکر و سیستان باز گردد.

در چله کس نی که گردد عقده حل جز که درگاه خدا عزو جل

گفت یا رب زین شکال گفت و گو در چله وامانده ام از ذکر تو
پر من بگشای تا پران شوم در حدیقه ی ذکر و سیستان شوم...^{۱۴}

دل انبیا و اولیا محل نزول وحی و الهام الهی است. بنابراین، آنان از طریق وحی و الهام از حقایق و معانی روحانی آگاه می شوند و خود تجلی سیستان عالم غیب در جهان خاکند. عشق، که مایه کشش و برقراری پیوند میان عاشق و معشوق است، در وحدت عارف با حق، یا عاشق با معشوق، و تحقق انسان کامل، سرانجام با عاشق و معشوق یکی می شود. در این چشم انداز، خطاب مولوی به عشق یا عاشق یا معشوق خطابی است به یک مخاطب که سه نام یا سه جلوه دارد. بنابراین، شمس، که معشوق مولوی است، در عین حال هم عاشق است هم معشوق و هم عشق؛ و زمانی که مولوی او را در خود می یابد و با او احساس یگانگی می کند، خود او هم شمس است هم عاشق هم معشوق هم عشق. از این روی، وحی و الهام الهی، سخن پیامبر، سخن انسان کامل و پیریا شمس، و سخن مولوی می تواند به سیستان و نیز سیستان عشق تعبیر شود.

ای عشق، تو موز و نتری یا باغ و سیستان تو / چرخ بزن ای ماهِ توجان بخشِ مشتاقان تو^{۱۵}
ای خدا این باغ را سرسبز دار در بهارستان بی نقصان تو
تا ملایک میوه از وی می کشند می چرند از نخل و سیستان تو...^{۱۶}

سیستان وحی و الهام، وقتی در الفاظ صورت محسوس پیدا می کند حرف و صوت چون ابری و پرده ای آن را می پوشاند؛ اما بوی سب از ورای ابر و پرده می تراود، و آنان که استعداد و ذوق عرفانی را در خود پرورش دهند می توانند بوی حقایق را از سخنان و از ورای حرف و صوت دریابند. متن کتاب خداوند و متن کلام اولیا سیستان است، دریافت بوی حقیقت از کلام انبیا و اولیا و کلام خداوند می تواند رهنمون به اصل و سیستان حقایق و معانی روحانی گردد.

پاک سبحانی که سیستان کند در غمّام حرفشان پنهان کند
زین غمّام بانگ و حرف و گفت و گوی پرده ای کز سبب ناید غیر بوی
باری افزون کش تو این بسوا به هوش تا سوی اصلت برد بگرفته گوش^{۱۷}

(۱۴) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۹۳. (۱۵) کلمات شمس، ج ۵، ص ۱۶.

(۱۶) همان کتاب، ج ۵، ص ۶۸. مقایسه کنید با این بیت:

سخنم خور فرشته ست، من اگر سخن نگویم / ملک گرسنه گوید که بگو خمش چرایی؟ (کلمات

شمس، ج ۶، ص ۱۳۴). (۱۷) مثنوی، دفتر ششم، ص ۲۷۵.

درک بوی معنی و حقیقت در صورتی رهنمون پیوستن به اصل می گردد که از روی عشق و ایمان و قلب باشد، و این نشانه اش تجافی از دار غرور و جستجوی حقیقت به قصد وصول است. آن که بوی سیب را از روی تقلید و به قصد مقاصد دنیوی درمی یابد و تأثیر آن بردلش نمی رسد، هرگز به سیستان حقایق واصل نمی شود.

از منافق عذر رد آمد نه خوب زانکه در لب بود آن نه در قلوب
بوی سیبش هست جزو سیب نیست بود و جزا ز پی آسیب نیست.^{۱۸}

نمونه دیگری از کاربرد مایه های تلمیحی بسیار مهجور در کلیات شمس مربوط به داستان یوسف است. در کنار تلمیحات مکرر و متعدد به جنبه های مختلف داستان یوسف، در کلیات شمس سه بیت نیز مربوط به حسن یوسف و غذای مصریان از حسن اوست:

غذای خلق در آن قحط حسن یوسف بود / که اهل مصر رهیده بدند از غم نان.
حسن یوسف قوت جان شد سال قحط / آمدیم از قحط ما هم سوی تو.
آب خلقان رفت جمله در هوای نان و آب / یوسفا در قحط عالم آب و نان دیگری.^{۱۹}

اشاره این ابیات به روایتی است که به سالهای قحطی در مصر مربوط می گردد. در سال هفتم قحطی مصر، انبارها از ذخیره های غله تهی می شود و تا رسیدن محصول غله چهل روز مانده است. حضرت یوسف چیزی ندارد که به گرسنگان دهد: به درگاه حق دعا می کند، ندا می آید که «دیدار ترا غذای ایشان گردانیدم. پس هر روز یوسف بیرون آمدی، و بر بالایی بنشستی، و نقاب از روی برداشتی تا همه خلق او را بدیدندی، از لذت دیدار یوسف سیر شدندی که به شراب و طعام حاجت نیامدی.»^{۲۰}

چنانکه دیده می شود، با توجه به این مایه تلمیحی و بیهمای مولوی، حسن یوسف آب و نان خلق می شود. بدین ترتیب، زیبایی و جمال، که از مقوله دیدنیهاست و موضوع احساس حس باصره، وقتی جانشین غذا می شود، از مقوله خوردنیها و نوشیدنیها می گردد که طعم و مزه آن به وسیله حس ذائقه احساس می شود. تجاوز و انتقال متعلقات یک حس به حوزه متعلقات حواس دیگر و نیز قرار گرفتن مفاهیم انتزاعی در حوزه محسوسات موجد تصویرهایی مبتنی بر حس آمیزی است که می توان آنها را در شمار مجازهای عقلی قرار داد. این گونه مجازها، وقتی از زمینه های اساطیری و اندیشه ها و تجارب عرفانی ناشی شده باشد

(۱۸) همان کتاب، دفتر پنجم، ص ۱۵۸.

(۱۹) کلیات شمس، ج ۴، ص ۲۷۶؛ ج ۵، ص ۷۱؛ ج ۶، ص ۱۱۲. (۲۰) قصص الانبیاء، ص ۱۱۸.

و با آنها مقایسه گردد جنبه حقیقت به خود می گیرد. به همین سبب، در مطالعه تصویرهایی از قبیل غذای جمال، نور، نور جلال، نور خدا، عقل، معرفت، شادی^{۲۱} که فعل «خوردن» به همه آنها نسبت داده می شود، توجه به آیات قرآنی، از قبیل لَا تَخْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (عمران ۱۶۹:۳) سَفِيهُمُ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً (انسان ۲۱:۷۶) و احادیثی مانند آیهتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي، که از جمله مایه ها و زمینه های تفکرات و تجارب روحانی صوفیه است، و نیز مایه های اساطیری، از قبیل آنچه درباره غذای حسن یوسف اشاره کردیم، ضروری است.

،

(۲۱) مثنوی، دفتر دوم، ص ۳۰۵؛ دفتر چهارم، ص ۳۹۳؛ دفتر پنجم ص ۲۰؛ دفتر ششم، ص ۴۳۹:

قوت اصلی بشر نور خداست	قوت حیوانی مرا و را ناسزاست...
مائده ی عقلست نی نان و شوی	نور عقلست ای پسر جان را غذی
نیست غیر نور آدم را خورش	از جز آن جان نیابد پرورش
زین خورشها اندک اندک باز بر	کین غذای خور بود نه آن خور
تا غذای اصل را قابل شوی	لقمه های نور را آکل شوی
هر که باشد قوت او نور جلال	چون نزاید از لبش سحر حلال...

کلیات شمس، ج ۵، ص ۱۶:

ای خوش منادیهای تو در باغ شادیهای تو / بر جای نان شادی خورد جانی که شد مهمان تو؛ و نیز بخصوص در ارتباط با حدیث «ابیت عند ربی...» که کشف الاسرار، ج اول، ص ۳۱ و بعد؛ نمیهبات، صص ۹۱، ۱۲۰، ۱۷۹، ۲۶۳؛ فیه مافیه، ص ۱۶؛ کلیات شمس، ج ۱، ص ۲۸۵؛ ج ۳، صص ۱۳۲، ۱۸۶؛ ج ۵، صص ۸۶، ۱۳۸؛ ج ۷، ص ۹۴.

۱. آدم (ع)

الف) داستان آدم (ع)

داستان آدم در قرآن مجید، در ضمن سوره‌های بقره، اعراف، حجر، طه و ص بیان شده است. در سوره‌های بنی اسرائیل و کهف نیز به قصه آدم اشاره رفته است. بنابر آنچه در قرآن آمده است، خداوند برای آگاه ساختن فرشتگان از مشیت خویش به ایشان فرمود که در زمین خلیفه‌ای ایجاد خواهد کرد. فرشتگان گفتند: آیا زمین را به کسی خواهی سپرد که در آن فساد کند و خونها بریزد؟ خداوند فرمود: آنچه من می‌دانم شما نمی‌دانید. ایزد تعالی انسان را از خاک به دست خویش بیافرید. پس از سرشته شدن گل آدم، خداوند در او روح دمید و به وی بهترین صورت را بخشید و او را از نام و حقیقت موجودات آگاه ساخت. برای آنکه فرشتگان به علت امتیاز آدمی پی برند، موجودات را بر فرشتگان عرضه داشت و ایشان به حقیقت آنها پی نبردند. آنگاه آدم را فرمود تا اسماء موجودات را بر فرشتگان بازنماید؛ و چون آدم از عهده آزمایش برآمد، همه فرشتگان به برتری او اقرار کردند. ملائکه به امر حق و به منظور تعظیم آدم به سجده درافتادند. فقط ابلیس تکبر ورزید و اعتراض کرد و گفت: من از آدم بهترم، چه اصل خلقت من آتش و اصل آفرینش او خاک تیره است. ابلیس به کیفر تکبر خویش مردود در گاه شد. آدم با جفت خود ساکن بهشت گردید. خوردن تمام میوه‌ها و محصولات بهشتی برای ایشان مباح بود. فقط از نزدیک شدن به درخت معین نهی شدند و خداوند فرمود: «اگر به این درخت نزدیک شوید از جمله ستمکاران خواهید بود. ابلیس دشمن شماست، سخن او مشنوید.» اما شیطان به وسوسه آدم و زوجه‌اش پرداخت و گفت: هر گاه از این درخت تناول کنید، دو فرشته جاودان خواهید شد... چون آدم و زوجه‌اش، از میوه آن درخت چشیدند، عورت ایشان ظاهر گردید و با برگ درختان بهشت شروع به پوشیدن خود کردند. در این هنگام، از پروردگارندایی بدین مضمون شنیدند: «مگر شما را از خوردن میوه آن درخت باز نداشتم یا مگر شما را از عداوت و دشمنی شیطان آگاه

نساختم؟» ایشان گفتند: بار پروردگارا ما به خود ستم کردیم، هرگاه از گناه ما درنگذری و ما را مورد رحم و شفقت خویش قرارندهی، در زمره زیانکاران خواهیم بود. بدین ترتیب، آنها استغفار کردند و در نتیجه توبه ایشان پذیرفته شد و مأمور گردیدند که به زمین فرود آیند و در روی زمین تا مدتی بالذت و خوشی قرار یابند.^۱

آنچه در قرآن کریم درباره داستان آدم آمده است با روایت سفر پیدایش در عهد عتیق اختلافهایی دارد. در عهد عتیق آمده است که خداوند آدم را به صورت خویش می آفریند و بر همه جانوران فرمانروایی می دهد.^۲ خداوند، پس از آفریدن آدم، باغی به طرف مشرق در عدن غرس می کند و آدم را در آنجا می گذارد تا کار کند و محافظ باغ باشد. در وسط این باغ، درخت معرفت نیک و بد قرار دارد که خداوند آدم را از خوردن میوه آن منع می کند. آنگاه، برای آنکه آدم تنها نباشد، خداوند حیوانات صحرا و پرندگان آسمان را از زمین سرشته و به نزد آدم می آورد تا ببیند و بر آنها نام بگذارد. چون از این جانوران هیچیک موافق معاونت آدم نیستند، خداوند زن را از یکی از دنده های آدم می آفریند. مار زن را می فریبد تا از میوه درخت معرفت می خورد و به آدم نیز می دهد. بعد از خوردن این میوه، چشم آن دو باز می شود و در می یابند که عریانند. خداوند، چون از این امر با خبر می شود، آدم و زوجه اش را از بهشت بیرون می کند: «و آدم زن خود را حوا نام نهاد، زیرا که او مادر جمیع زندگان است؛ و خداوند خدا رختها برای آدم و زنش از پوست بساخت و ایشانرا پوشانید و خداوند خدا گفت همانا انسان مثل یکی از ما شده است که عارف نیک و بد گردیده، اینک مبدا دست خود دراز کند و از درخت حیات نیز گرفته بخورد و تا به ابد زنده ماند. پس خداوند خدا او را از باغ عدن بیرون کرد تا کار زمین را، که از آن گرفته شده بود، بکند. پس آدم را بیرون کرد و به طرف شرقی باغ عدن کروبیان را مسکن داد و شمشیر آتشی را که به هر سو گردش می کرد تا طریق درخت حیات را محافظت کند.^۳»

در قرآن کریم، ضمن حذف بسیاری از جزئیات زائد از روایت تورات، موضوع بسیار جالب و دلکش سجده همه فرشتگان به آدم و تمرّد شیطان از این امر آمده است که دلالت بر مقام والای انسان و ارزش و اعتبار او در نزد خداوند دارد. و این موضوع خود مایه تفسیرها و تأویلهایی گسترده و متنوع در عرفان و ادب فارسی شده است. به هر حال مفسرین و صاحبان قصص داستان حضرت آدم را با تفصیل در جزئیات ذکر کرده اند که حاوی بعضی روایات تورات نیز هست.^۴ در کلیات شمس به جنبه های مختلف داستان آدم اشاره های

(۲) عهد عتیق، سفر پیدایش، باب اول، صص ۲۶-۲۸.

(۱) اعلام قرآن، صص ۱۸-۳۰.

(۴) مثلاً کشف الاسرار میدی، ج ۱، ص ۱۳۲ و بعد

(۳) همانجا، باب سوم، ۲۰-۳۴.

متعدد شده است. در بعضی بیتها تنها به آدم، و در بعضی دیگر به آدم در رابطه با یکی از شخصیتها یا موجودات و اشیا و حوادث دیگر داستان اشاره رفته است که اکنون به نقل آنها و توضیح اشاره ها می پردازیم.

آدم

هم آدم و آن دم توی، هم عیسی و مریم توی / هم رازو هم محرم توی، چیزی بده درویش را.
(۱/۱۳) ۵

اگر خوکی فتد در مشک و آدم زاد در سرگین / رود هریک به اصل خود، زازراق و کفایتها.
(۱/۴۴)

اگر هستی تواز آدم، درین دریا فروکش دم / که اینت واجبست ای عم، اگر امروز اگرفردا.
(۱/۴۷)

هردمی از صحن سینه می جهد / همچو آدم زاده بی مرد وزن. (۴/۲۳۳)
ای آدم خو کرده با جنت و با حورا / افتاده در این غربت با رنج و عنا چونی. (۵/۲۹۷)

ابلیس، آدم

در بعضی از ابیات کلیات شمس نام ابلیس همراه با آدم ذکر شده است.

ز آدم اگر بگردی اوبی خدای نیست / ابلیس وارسنگ خوری از کف خدا. (۱/۱۲۶)
چشم شوخ تو چو آغاز کند بوالعجبی / آدم کافرو ابلیس مسلمان آرند. (۲/۱۵۰)

آن دم بنگر مبین تو آدم تا جانت به لطف در رباییم
ابلیس نظر جدا جدا داشت پنداشت که ما ز حق جداییم. (۳/۲۷۸)

چو بلیس کوز آدم بندید جز که نقشی / من ازین بلیس نا کس بخدا که نابدیدم. (۴/۱)

روزی که افکنیم زجان چادر بدن بینی که رشک و حسرت ماهیم و فرقدیم...

چادر چو دید از آدم ابلیس کردرد آدم نداش کرد تورقی نه ماردیم. (۴/۴۶)

بلیس و ارز آدم مبین تو آب و گیلی / بین که در پس گیل صد هزار گلزارم. (۴/۶۷)

عبرت از ابلیس گیرد آنکه نسل آدمست / کوبه استهزای آدم شد سیه روی قران. (۴/۲۰۹)

مست کرده جمله رازان غمزه مخمور خویش تا زمستی اجنبی با آشنا آمیخته

ناز بسیاری شراب ابلیس چون آدم شده لعنت ابلیس هم با اصطفای آمیخته. (۵/۱۵۲)

چو طوفان گردونی همی گردند بر آدم / مگر ابلیس ملعونی که بر آدم نمی گردی؟!

(۵/۳۲۱)

دیو، آدم

در بیهیهای زیر، دیوبه جای ابلیس بکار رفته است:

دیو گیرد عشق را از غصه هم این عقل را / ناگهان گیرد گلوی عقل آدم سان ما. (۱/۹۶)
گر همی خواهی که جبریلت شود بنده، برو / سجده ای کن پیش آدم زودای دیولعین.
(۴/۲۱۳)

ابلیس

در بیهیهای زیر، ابلیس بدون ذکر آدم آمده است:

از اسلم شیطانی شد نفس توربانی / ابلیس مسلمان شد تا باد چنین بادا. (۱/۵۶)
آنکه ز نار زاده ند، همچو بلیس نارشد / وانکه ز نور زاده بُد، هم سوی نور می رود. (۲/۱۷)
از صفتی فرشته رادیو و بلیس می کند / و ز تبشی شب مرا رشک بهار می کند. (۲/۱۹)
ای گفته که مردم، این چه مردیست / کابلیس ترا چنین... (۲/۱۰۳)
آن بلیس بی نبش مهلت همی خواهد ازو / مهلتی داش که اورا بعد فردا می کشد. (۲/۱۰۹)
بنگر هزار گول سلیم اندرین جهان / دامان زر دهند و خرنند از بلیس درد. (۲/۱۸۵)
ز روی نخوت و تقلید ننگ دارد ازو / بلیس وار که خود بس بود خدا مسجود. (۲/۲۱۱)
چه پرده بود که ابلیس پیش ازین پرده / به سجده بام سموات و ارض می پیمود. (۲/۲۱۲)
بلیس گر ز شراب خدای مست بُدی / ز صد گنه نشدی هیچ طاعتش مردود. (۲/۲۱۷)
ابلیس ز لطف تو او مید نمی بُرد / هر دم ز تومی تابد دروی املی دیگر. (۲/۲۷۴)
چون ملک ساخته خود را به پرو بال دروغ / همه دیوند که ابلیس بود مهترشان. (۴/۲۳۲)
دلّاله کیست؟ بلیس این عروس دنیا را / عروس را توقیاسی بکن ز دلّاله. (۵/۱۷۷)
گرنیک و بدنزد خدایکمان بدی در ابتلا / با جبرئیل ماهرو ابلیس هم سیماستی. (۵/۱۹۷)
بیا چون ما شوای مهر و، نه نعمت جونه دولت جو / گر ابلیس اینچنین بودی، شه و صاحب علم بودی.
(۵/۲۳۱)

ادریس شد از درشش هرجا که بد ابلیسی / در صحبت آن کافر، شب گشته چو کافوری. (۵/۲۹۳)

ننگ هر قافله، در ششدره ابلیسی	توبه هر نیت خود مسخره ابلیسی
از برای علف دیو توقربان تنی	بز دیوی، تو مگر یابره ابلیسی؟ ... (۶/۱۵۸ تا آخر غزل)
پهلوی اعتراض را بتراش	گرتو چون گوی چست و گردانی
پهلوی اعتراض در ابلیس	گشت مردود ردّ ربّانی
مانعست اعتراض ابلیسی	از یکی گویی و یکی دانی. (۷/۴۰)

اندرین ملحمه نصرت همه باتیغ خداست / از غنائیم همه ابلیس مسلمان آرید. (۷/۹۶)
 سجده کن و سرمکش چو ابلیس / پیش رخ این نگار مهوش. (۷/۱۶۶)

ابلیس یازده بار در قرآن مجید نامش ذکر شده است. و این ذکرها، جز در یک مورد، در ضمن اشاره به داستان آدم آمده است. خداوند پس از آنکه آدم را می آفریند از ملائکه می خواهد که او را سجده کنند. فرشتگان سجده می کنند، اما ابلیس از این کار تن می زند و تکبر می ورزد که خلقت من از آتش است و خلقت آدم از خاک. در نتیجه این نافرمانی، خداوند او را از درگاه خود می راند. وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ. قَالَ مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدُ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ فَخَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ.^۵

طبری می نویسد:

پس چون خلق آدم تمام شد، خدای عزوجل - بفرمود فرشتگان را که با ابلیس در زمین بودند که سجده کنید مر آدم را - علیه السلام. فرشتگان جمله به فرمان حق تعالی سجده کردند، مگر ابلیس که همچنان ایستاده بوده و سجده نکرد... پس چون ابلیس سجده نکرد، گفت: چه بود ترا، یا ابلیس، که با فرشتگان سجده نکردی؟ ابلیس گفت: سجده نکنم کسی را که آفریده باشی از گل و صلصال و لوش... گفت: بیرون رو ازین جا که تورانده ای، و بر توباد لعنت تا روز رستخیز. پس خدای عزوجل - او را براند و بلعنت کرد. و او به هر آسمانی خدای را سجده کرده بود چندین هزار سال... چون خدای عزوجل - آدم را بیافریده بود، گفت: یا آدم، بدان که من ابلیس را از بهر توبراندم و بلعنت کردم، و ابلیس دشمن توست و آن جفت تو، حوا. هشیار باشید که شما را نفریباند و از بهشت بیرون نکند که آنگاه شما بیچاره مانید.^۶

پس از این، ابلیس مشغول حيله می شود تا مگر آدم و حوا را از بهشت بیرون کند. گروهی می گویند: بیرون بهشت بانگ زد و حوا بیامد و او را بدید؛ و گروهی گفته اند که ابلیس خود را در دهان ماری جای داد و وارد بهشت شد و از طاووس درخت گندمی را که خدا ممنوع کرده بود آدم از آن بخورد پرسید و طاووس به او نشان داد. و سپس حوا را فریب

(۵) اعراف ۷: ۱۱، ۱۲؛ و نیز بقره ۲: ۳۴؛ حجر ۱۵: ۳۱، ۳۲؛ ابراء ۱۷: ۶۱؛ کهف ۱۸: ۵۰؛ طه ۲۰: ۱۱۶؛

(۶) ترجمه تفسیر طبری، ج ۱، صص ۴۸ - ۵۱.

شراء ۲۶: ۹۵...

داد تا از دانه های گندم بخورد و حوّا سه دانه نیز به آدم داد.

و چون گندم به خلق آدم فروگذشت و به شکم رسید، حالی آن حُلّه های بهشت از ایشان فروریخت و هر دو برهنه و عریان بماندند، و عورت های شان پیدا بود، و از یکدیگر شرم داشتند؛ پس هریکی برگی از درخت انجیر باز کردند و بر عورت خویش برنهادند و بانگ اندر بهشت افتاد که غَصَىٰ آدَمُ رَبَّهٗ فَغَوَىٰ^۷ گفتند: آدم نافرمان برداری کرد خدای خویش را و بیراه گشت. چنانکه گفت — عَزَّوَجَلَّ: فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ. ^۸ پس از آن، درخت های بهشت سر فرو آوردند و موی های این چهار تن به شاخه های خویش بر پیچیدند، و هر چهار را از بهشت بیرون انداختند: مر آدم را به هندوستان انداختند به سر کوه سرنندیب... و مر حوّا را به جدّه انداخت به لب دریا از مکه بر هفت فرسنگ، و ابلیس را به سمنان انداخت به حدود ری، و مار را به اصفهان انداخت؛ و طاووس را به میسان افکندند، جایی است از غیضة دمشق.^۹

در بعضی ابیات نقل شده اشاره به مسلمانی شیطان رفته است که اشاره به حدیثی دارد از این قرار: پیامبر به عایشه فرمود: أَقَدْ جَاءَكَ شَيْطَانُكَ؟ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوْمَعِيَ شَيْطَانٌ؟ قَالَ نَعَمْ، فَلْتُ وَمَعَ كُلِّ إِنْسَانٍ؟ قَالَ نَعَمْ. فَلْتُ وَمَعَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ نَعَمْ وَلَكِنْ رَبِّي أَعَانَنِي عَلَيْهِ حَتَّىٰ أَسْلَمَ. (صحیح مسلم، ج ۸، ص ۱۳۹) این حدیث در سایر صحاح و مسندات به صورت أَسْلَمَ شَيْطَانِي بَيْدِي و صورتهای دیگر ولی به همین مضمون نقل شده است.^{۱۰}

بیت: آن بلیس بی تبش مهلت همی خواهد از و... نیز اشاره دارد به اینکه ابلیس، آنگاه که خداوند او را لعنت کرده از بهشت می راند، می گوید:

یا رب تو گفתי که من بر هیچ خلق ستم نکنم — و من چندین هزار سال خدمت کرده ام، حاجت من نیز بر آدم و فرزندان او روا کن. خدای گفت: حاجت بخواه. حاجت خواست، و گفت: یا رب مرا زندگانی ده تا آن وقت که خلق را برانگیزی چنانکه گفت حکایت از ابلیس: رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ. يَوْمَ يُبْعَثُونَ آن روز باشد که خلق را برانگیزد و بهشتی و دوزخی پدید آید، و مرگ را بیارند بر مثال نرمیشی

(۷) طه ۲۰: ۱۲۱. (۸) اعراف ۷: ۲۲.

(۹) ترجمه تفسیر طبری، ج ۱، ص ۵۳؛ — نیز قصص قرآن مجید، صص ۶-۹؛ کشف الاسرار میبدی، ج

۱، صص ۱۴۸-۱۵۱. (۱۰) به نقل از حواشی منطق الطیر، ص ۲۷۹؛

و نیز — کلیات شمس، ج ۲، ص ۱۵۰، حاشیه. (۱۱) حجر ۱۵: ۳۶.

و بمیرانند، و چون بمرده باشد هرگز نیز هیچ خلق را نباید مردن و نمیرند.

پس ابلیس خواست که تا آن روز زنده باشد که مرگ را بمیرانند تا دوزخ واجب نشود برو. خدای - عزّوجلّ - اندیشه ابلیس دانست و از بهر آن که او عالمُ السّرو الخفیات است... پس گفت: یا ملعون، آنچه تو اندیشه کرده ای نباشد، و من خلق را تا روز برانگیختن زندگانی ندهم. پس خدای - عزّوجلّ - مر ابلیس را گفت: فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ.^{۱۲} گفت: ترا زندگانی دادم تا روز وقت معلوم. و وقت معلوم آن روز باشد که خالق همه را بمیراند. گفت ترا تا آن روز زندگانی دهم...^{۱۳}

بیت مولوی اشاره به همین آیه ها دارد، که طبری در تفسیر خود آنها را توضیح داده است.

حوّا

زمشرقت وز خورشید نور عالم را / ز آدمست در و نسل و بچه حوّا را. (۱/۱۴۷)

مبارکتی شب قدر و ماه روزه و عید / مبارکتی ملاقات آدم و حوّا. (۱/۱۴۸)

اگر حوّا بدانستی ز رنگت / سترون ساختی خود را ز رنگت. (۱/۲۱۴)

کسی که عاشق روی پری من باشد / نزاده است ز آدم نه مادرش حوّا است. (۱/۲۷۶)

هزار صورت زاید چو آدم و حوّا / جهان پرست ز نقش وی او مصوّر نیست. (۱/۲۷۷)

بگریز از من و از طالع شیرافکن من / کاخترم کوکبه بر آدم و حوّا بزند. (۲/۱۴۰)

چنان مستم چنان مستم من این دم / که حوّا را بنشناسم ز آدم. (۳/۲۶۰)

یک ساعت اردو قبلگی از عقل و جان برخاستی / این عقل ما آدم بُدی، این نفس ما حوّا استی. (۵/۱۹۷)

بهر تو آدم گرفت دَبّه و زنبیل بهر تو حوّا نمود نیز حوایی
 آدم و حوّا نبود بهر قدمت خالق می کرد گونه گونه خدایی (۶/۲۵۰)

ز آدم بزاید حوّا و گفت / که آدم تو بودی و حوّا نوی. (۷/۱۸)

در قرآن کریم نام حوّا ذکر نشده است؛ اما، چنانکه گفتیم، به زوجه و جفت آدم اشاره‌هایی وجود دارد. مثلاً وَبِأَنفُسِكُمْ أَنْتُمْ آسِفُونَ أَنْتُمْ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ.^{۱۴} اما در تفاسیر و قصص نام حوّا ذکر شده است.

راجع به آفرینش حوّا روایاتی وجود دارد که مطابق همان روایت تورات است که خداوند حوّا را پس از آنکه خوابی گران بر آدم مستولی می کند، از یکی از دنده های او می آفریند.^{۱۵} در تفسیر طبری نیز روایت شده است:

پس چون آدم را بیافرید او را به بهشت فرستاد و گفت این بهشت ترا دادم، و او را به بهشت اندر بداشت. پس خدای تعالی خواست که از آدم نیز خلقی بیافریند همچون آدم. پس چون آدم بخفت و خواب بروی غلبه کرد. و اندر بهشت خواب نباشد و لکن چنان بود آدم چون میان خفته و بیدار — خدای عزوجل مر حوّا را از پهلوی چپ آدم بیافرید به قدرت خویش — خلقی چون آدم و لکن ماده. و حوّا بر بالین آدم بنشست... پس آدم چشم باز کرد و مر حوّا را دید بر بالین او نشسته و حله های بهشتی پوشیده. آدم چون او را بدید، گفت: تو کیستی و چیستی؟ گفت که من خلقی ام همچون تو. خدای — عزوجل — مرا از پهلوی چپ تو آفرید تا همجنس تو باشم، و تو با من آرام گیری.^{۱۶}

حوّا، پس از آن، با آدم در بهشت زندگی می کند تا ابلیس او را می فریبد و با آدم از بهشت اخراج می شوند. (— ابلیس) در زمین، پس از بیرون شدن از بهشت، آدم بر کوه سرنذیب می افتد و به خاطر گناه خود، صد سال گریه وزاری می کند. پس از آن، جبرئیل، به فرمان خدا، خانه ای از یاقوت سرخ از بهشت عدن برای آدم می آورد و نام آن بیت المعمور می کند و آن خانه را در جایی که امروز کعبه است می گذارد. و بعد به آدم می گوید که حق تعالی برای تو خانه ای از بهشت فرستاده است تا آن را طواف کنی و در آن بنشینی؛ و نیز به او می گوید که جفت او حوّا نیز بدان نزدیکی است و او را می یابد...

پس آدم — علیه السلام — چون از طواف خانه پرداخته شد، همی گشت گردا گرد مگه تا مگر جای حوّا را بازیابد؛ و حوّا نیز همچنان می گردید تا به یکدیگر رسیدند و یکدیگر بشناختند و پیش هم آمدند و آن جایگاه که امروز مگه است، آن مقام که عرفات خوانند، از آن است که آدم را با حوّا آنجا معرفت افتاد و یکدیگر را بازیافتند... و آدم و حوّا به هندوستان رفتند و ایشان را فرزندان اندر پیوست. و آدم تا زنده بود نشست او بدان کوه سرنذیب بود...^{۱۷}

(۱۵) عهد عتیق، باب دوم، ۲۱-۲۵. (۱۶) ترجمه تفسیر طبری، ج ۱، ص ۵۰؛ کشف الاسرار میبدی، ج ۱، ص ۱۴۷. (۱۷) همانجا، صص ۵۸-۵۹؛ و نیز — قصص الانبیاء صص ۲۲-۲۳.

در تاریخ یعقوبی آمده است:

به عقیده اهل کتاب، خدا آدم و حوا را در نه ساعت از روز جمعه گذشته، از بهشت و نعیم آن بیرون کرد؛ و گریان و اندوهناک به زمین فرود آمدند؛ و هبوط آن دو بر نزدیکترین کوهی از کوههای زمین به بهشت، که در سرزمین هند بود، انجام گرفت. و کسانی گفته اند که بر کوه ابوقییس که در مکه است فرود آمدند... و خداوند از بهشتی که آدم در آن بود، برای او حجرالاسود را فرو فرستاد و آدم را فرمود تا آن را به مکه برد و برای او خانه ای بسازد. پس آدم به مکه رفت و خانه را ساخت و گرد آن طواف کرد...^{۱۸}

ملک، ملایک (سجده کردن بر آدم)

در پیش آدم گر ملک سجده کند نبود عجب / کز بهر خاکی چرخ را سقا و چاکر ساختی. (۵/۱۸۶)
سجده کردند ملایک تن آدم را زود / پرتو جان تو دیدند در آن جسم سنی. (۶/۱۶۴)

دو بیت زیر نیز اشاره به آدم و سجده دارد.

نادر جمال باید کاندز زبان نیاید / تا سجده راست آید مر آدم صفی را. (۱/۱۱۶)
چون پیش آدم از دل و جان و بدن کنی / یک سجده ای به امر حق از صدق بی ریا
هر سو که تو بگردی از قبله بعد از آن / کعبه بگردد آن سو بهر دل ترا. (۱/۱۲۶)

— ابلیس

مار (بهشت)

چو آدمی به یکی مار شد برون ز بهشت / میان کزدم و ماران ترا امان ز کجا (۱/۱۳۴)
مقام داشت به جنت صفی حق آدم / جدا فتاد ز جنت که بود مار آمیز (۳/۷۶)

چنانکه در آغاز داستان اشاره کردیم، به روایت عهد عتیق، مار حواری فریب دهنده خوردن میوه درخت ممنوع برمی انگیزد. حوا به مار می گوید: خدا گفته است از میوه آن درخت که وسط باغ است نخورید، مبادا که بمیرید. اما «مار به زن گفت هر آینه نخواهید مرد، بلکه خدا می داند در روزی که از آن بخورید چشمان شما باز شود و مانند خدا عارف نیک و بد خواهید بود. و چون زن دید که آن درخت برای خوراک نیکوست و به نظر خوشنما

و درختی دلپذیر دانش افزا، پس از میوه اش گرفته بخورد و به شوهر خود نیز داد و او خورد. آنگاه چشمان هر دوی ایشان باز شد و فهمیدند که عریانند...»^{۱۹} این اتفاق و فریب خوردن از یک مار، سبب اخراج آدم و زوجه اش از بهشت می گردد. (— داستان آدم)

در تفاسیر و قصص اسلامی نیز، ضمن روایتهای مختلف مربوط به فریب خوردن آدم و اخراج وی، یک روایت هم به مار مربوط می گردد. اما این مار نیست که آدم را می فریبد، بلکه ابلیس است که مار را می فریبد تا به وسیله او به بهشت راه می یابد و آدم را فریب می دهد. طبری می نویسد:

گروهی از علما بر اینند که ابلیس گیرد بهشت می گردید و نگاه همی کرد. چون نگه کرد، ماری برون آمد از بهشت، و این مار هر بار چهار پای داشت همچون چهار پای اشتر، و ابلیس آن مار را گفت که من آدم را نصیحتی خواهم کرد سخت نیکو و مرا پیش او راه نمی دهند، باید که تو مرا پیش آدم بری تا من این نصیحت او را بگویم و او ترا سپاسداری کند. پس آن مار مر ابلیس را به دهان خویش اندر جای کرد... و مار او را به نهان رضوان، در بهشت برد.^{۲۰}

در قصص الانبیاء، ابلیس به در بهشت می آید و در طلب جنبنده ای از جنبندگان بهشت است، تا طاووس را می بیند و از او می خواهد در بهشت را بروی بگشاید. اما طاووس خود این کار را نمی کند و او را دلالت به مار می کند و می رود و مار را پیش ابلیس می آورد. ابلیس راز خود را به مار می گوید:

مار نرم شد و آن ملعون را در سر خود جای بداد. بیامد برابر تخت آدم و با وی سخن آغازیدن گرفت و فریفتن گرفت. آدم پنداشت که این مارست سخن همی گوید. اگر بدانستی که وی ابلیس است، هرگز با وی سخن نگفتی و حدیث او نشنیدی. پس آدم را گفت ترا بسیار حق افتادست بر ما که صحبت تو با ما دراز گشته است؛ بدین سبب، ترا نصیحتی خواهم کرد. آدم گفت: مرا ناصح خدای بس بود. حوا گفت: بگذار تا سخن گوید. ابلیس گفت: یا آدم، دانی که خدای — تعالی — ترا ازین درخت چرا منع کرد؟ آدم گفت: ندانم. گفت: زیرا هر که از این درخت بخورد، جاودانه بماند و از اهل بهشت گردد، و هر که نخورد از بهشت دور ماند و از خدای هم دور ماند؛ و بدین سوگند خورد.^{۲۱}

(۲۰) ترجمه تفسیر طبری، ج ۱، صص ۵۱ - ۵۲

(۱۹) عهد عتیق، سفر پیدایش، باب سیم، ۴ - ۷.

(۲۱) قصص الانبیاء، صص ۱۸ و ۱۹.

و نیز — قصص قرآن مجید، صص ۷ و ۸.

سرانجام حوّا با وسوسه ابلیس دو دانه از درخت می کند و یکی را نیمه می کند و خود می خورد و یک نیمه به آدم می دهد و از بهشت اخراج می گردند.

دانه، گندم (بهشت، تاج، حله)

آن دانه آدم را کز سنبل او باشد / بفروشم جنت را بر جان نهم جنت (۱/۱۹۷)

کوبلبل شیرین فتم، کوفاخته ی کز کوزنم طاووس خوب چون صنم، کوطوطیان کوطوطیان
خورده چو آدم دانه ای، افتاده از کاشانه ای پریده تاج و حله شان زین افتنان زین افتنان (۴/۱۰۲)

اگر در جنت وصلت چو آدم گندمی خوردم / مرا بی حله و صلت بدین عوری رواداری؟!
(۵/۲۵۰)

پدرت ز جنت آمد، ز بلای گندمی دو / چو هوای جنتست، توهریسه خوار چونی؟
(۷/۱۶۹)

در تورات و در قرآن، نوع میوه ممنوعه ای که آدم و حوا از خوردن آن منع شده اند مشخص نشده است. در قرآن آمده است که خداوند به آدم و حوا می فرماید در بهشت بگردند و از میوه های آن بخورند اما به آن درخت نزدیک نشوند: وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ.^{۲۲} راجع به نوع این درخت و میوه آن در تفاسیر قرآن اظهار نظرهایی شده است و آن را درخت علم، درخت انگور، درخت انجیر گفته اند. اما نظر اکثر مفسران آن است که درخت گندم بوده است.^{۲۳} طبری، پس از نقل چگونگی راه یافتن ابلیس به بهشت، می نویسد:

چشم ابلیس بر طاووس افتاد. ابلیس از آن طاووس پرسید که: آن درخت کدام است که خدای — عز و جل — آدم را گفت از آن مخور؟ طاووس آن درخت گندم او را بنمود و گفت: این است.^{۲۴}

بعد از فریب حوا از ابلیس و جدا کردن پنج دانه گندم که خود می خورد و به آدم نیز می دهد (— ابلیس) و پس از رانده شدن آدم از بهشت و توبه کردن (— توبه کردن آدم) طبری می نویسد:

پس چون خدای — عز و جل — توبه آدم پذیرفت، مرجبرئیل را بفرمود تا یکی خوشه گندم، چنانکه او خورده بود اندر بهشت، پیش آدم آورد و گفت: هم از این که بخورده ای روزی تو کردم و آن فرزندان تو تا روز رستخیز...^{۲۵}

(۲۲) بقره ۲: ۳۵. (۲۳) کشف الاسرار میبدی، ج ۱، ص ۱۴۸؛ و نیز قصص قرآن مجید، ج ۱، ص ۶.

(۲۴) ترجمه تفسیر طبری، ج ۱، ص ۵۲. (۲۵) همان کتاب، ص ۵۶.

در قصص الانبیاء، نیز آدم با خوردن گندم است که مرتکب گناه می شود، و تاج از سرش می برد و تخت از زیرش بیرون می شود. به موجب نوشته این کتاب، پس از آنکه جان به تن آدم درمی آید، آدم هفت روز همچنان می نشیند.

تا آنگاه که حق تعالی از بهشت تخت فرستاد از زرسرخ، و گوهرها در او نشانده، و لباس حریر و تاج. لباس در پوشید و تاج بر سر نهاد و بر تخت نشست، و آن هفتصد هزار فریشته که به زمین بودند با ابلیس همه را فرمود که آدم را سجده کنید...^{۲۶}

وقتی ابلیس به بهشت راه پیدا می کند و آدم و حوا را به خوردن میوه آن درخت ممنوع برمی انگیزد حوا وسوسه می شود.

آدم گفت: نباید (=مبادا) که ما را عتاب آید که حق سبحانه و تعالی ما را نهی کرده است. حوا گفت: اهل بهشت در بهشت دروغ نمی گویند. برفت و از آن درخت دودانه برکند. یکی را پنهان کرد از او، و یکی را به دو نیمه کرد؛ یک نیمه آدم را داد و نیمی خود بخورد. در حال، تاج از سر آدم بپرید، و تخت از زیرش بیرون شد، و جامه ها از وی جدا شدند و با وی در سخن آمدند و گفتند ما با کسی نباشیم که او امر حق را دست باز دارد و بی فرمانی کند. و خبر در بهشت افتاد که آدم فرمان حق را خلاف کرد و گندم بخورد...^{۲۷}

آفرینش آدم (صلصل فخار، گل سرشته، خاک)

یک قطره از آن بحر جدا شد که جدا نیست / کادم زنک صلصل فخار بر آمد (۲/۶۰)
اندر گل بسرشته یک نفخ دگر دردم / وان سنبل نا کشته بر طینت آدم زن (۴/۱۵۳)
زاو لین جرعه که در خاک آمد آدم روح یافت / جبرئیلی هست شد چون بر سما می ریختی (۶/۱۰۲)

بنابر آیه ۵۹ از سوره آل عمران، خداوند آدم را از تراب (خاک) آفریده است: إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ... و بنابر آیه ۱۱ از سوره صافات از «طین لازب»: إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ. صاحب ترجمه طبری «طین لازب» را «گل خوشیده» ترجمه کرده است.^{۲۸} و بنابر آیه ۱۴ از سوره رحمن، از «صلصال»: خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ، که در ترجمه طبری در ترجمه این آیه می نویسد: «بیافرید مردم را از گلی آواز

(۲۶) قصص الانبیاء، ص ۹. (۲۷) همان کتاب، ص ۱۹. (۲۸) ترجمه تفسیر طبری، ج ۶، ص ۱۵۱۷.

دهنده چون گل کوزه کُنان».^{۲۹}

در تفاسیر و قصص اسلامی، ابتدای آفرینش آدم داستان دل‌انگیزی دارد. خداوند ابتدا جبرئیل را می‌فرستد تا از آنجا که امروز مکه است چهل گز گل از زمین بردارد. اما زمین جبرئیل را به خداوند سوگند می‌دهد که این کار را نکند، زیرا که خداوند می‌خواهد از گل زمین خلیفه‌ای بیافریند که بر روی زمین گناه خواهد کرد و خون خواهد ریخت. جبرئیل به خاطر سوگند زمین از این کار دست برمی‌دارد. خداوند میکائیل را می‌فرستد. او نیز با سوگند زمین باز می‌گردد. سرانجام، عزرائیل مأمور این کار می‌گردد که چهل گز از گل زمین برمی‌گیرد از همه لونی.

و حق — جلّ و علا — آدم را از آن گل بیافرید به قدرت خویش؛ و همچنان که بیافرید، صورتی بود او کُنده، از مشرق تا مغرب؛ و اندر آن جان نبود، صلصال بود خشک شده و بدان جا او کُنده.^{۳۰}

پس از آنکه صورت آدم چهل سال به حال خویش ماند:
خداى — عزّ و جلّ — جان را بفرستاد تا به تن آدم اندر شد و بر اندام او هیچ اندام نبود. و هر کجا جان همی رسید، اندامها یک‌یک پدیدار آمد، تا خداى — عزّ و جلّ — جمله صورتها او را بیافرید و تمام گشت.^{۳۱}

در قصص الانبیاء، جبرئیل خاک از زمین می‌گیرد و آنگاه حق — تعالی — بارانی می‌فرستد تا آن گل سرشته می‌شود؛ و چهل سال او را بی‌جان میان مکه و طایف می‌گذارد تا بعد از آن جان را می‌فرماید تا به تن وی درآید.^{۳۲}
در قرآن کریم، خداوند، پس از آنکه صورت و جسد آدم را می‌آفریند، در آن از روح خود می‌دمد: فَإِذَا سَوَّيْنَاهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعَالَهُ سَاجِدِينَ.^{۳۳} در همین مقوله، سورآبادی به نکات قابل تأملی اشاره می‌کند:

آنگاه، خداى — تعالی — بر آن خاک آدم — علیه السلام — چهل روز باران اندوهان ببارانید تا آغشته گشت؛ آنگه یک ساعت باران شادی بر آن بارانید. و آن شادی یک ساعته آن باشد که به در مرگ به گوش بنده فرو گویند که لَا تَخَفْ

(۲۹) همان کتاب، ج ۷، ص ۱۷۸۵. (۳۰ و ۳۱) همان کتاب، ج ۱، صص ۴۵، ۴۷.

(۳۲) قصص الانبیاء، صص ۸ و ۹. (۳۳) حجر ۱۵: ۲۹؛ و نیز ص ۳۸: ۷۲.

وَلَا تَخْزَنْ (عنکبوت ۲۹: ۳۳) آنگاه، آن گل آدم — علیه السلام — بپالایید به کمال قدرت خود؛ از آنچه صافی تر بود، آدم را بیافرید و از باقی درخت خرما را بیافرید. از آنجاست که رسول — علیه السلام — گفت که درخت خرما را نیکو دارید که آن عَمَّتِ شَماست.^{۳۴}

آموختن و تدریس اسماء

ز بهر غیرت آموخت آدم اسماء را / بیافت جامع کل پرده های اجزا را (۱/۱۳۶)
در مدرسه آدم با حق چو شدی محرم / بر صدر ملک بنشین تدریس ز اسماء کن (۴/۱۵۴)
و رآدم از ایوان دل در نامدی در آب و گل / تدریس با تقدیس او بالا تر از اسماستی (۵/۱۹۷)
مفاد آیه های ۳۰ تا ۳۳ از سوره بقره اشاره دارد به آموختن اسماء به آدم از جانب خداوند و عجز فرشتگان از دانستن اسمهای موجودات و سپس آگاه کردن فرشتگان از نامهای موجودات به وسیله آدم. صاحب قصص الانبیاء در تفسیر این آیات می نویسد:

دیگر فرشتگان گفتند: الهنا، چه حکمت بود که خدمت ما بیش از آن او بود و او را بر ما درجت نهادی و او را فضل زیادت کردی؟ ملک — تعالی — گفت: شما را آن فضل نیست. او را فضل، که زیادت نهادم، به علم نهادم؛ و شما را آن علم نیست که او راست. ایشان گفتند: هر چه او داند ما نیز دانیم، که ما پیش از وی بدین زمین بودیم و به آسمانها. آنگاه، ملک — تعالی — گفت: اَنْبِئُونِي بِاَسْمَاءِ اللّٰهِ نامهای این خلق بگویید که من آفریده ام. همه عاجز شدند و گفتند: قوله تعالی: سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا (بقره ۲: ۳۲) آنگاه، آدم را گفت: اَنْبِئُهُمْ بِاَسْمَاءِ نِهْم (بقره ۲: ۳۳) آدم نام همه چیزها بگفت: حق — تعالی — گفت: اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ اِنِّيْ اَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (بقره ۲: ۳۳) نگفتم که من دانم که فضل کراست. همه عجب داشتند و شکر کردند.^{۳۵}

(۳۴) قصص قرآن مجید، ص ۵. (۳۵) قصص الانبیاء، صص ۱۰ و ۱۱ و نیز کشف الاسرار میبدی، ج ۱، ص ۱۳۶ و بعد؛ درمثنوی نیز اشاره های مکرر به موضوع آموختن اسماء به آدم و مضمون علم وی آمده است — دفتر اول، صص ۶۳، ۶۴، ۷۷، ۱۱۸، ۱۶۳؛ دفتر دوم، صص ۴۳۰، ۴۳۴، ۴۵۸؛ و نیز — کتاب حاضر، ذیل تفسیر داستان آدم (آدم: انسان کامل)

گریه و توبه آدم

چو آدم توبه کن، واروبه جنت / چه وزندان آدم را رها کن. (۴/۱۶۹)
 چو آدم توبه کن از خوشه چینی / چو کشتی بذر، آن تست خرمن. (۴/۱۷۱)
 چل سال چشم آدم در عذر داشت ماتم / گفته به کود کانش بابا که «همچنین کن».
 (۴/۲۵۲)

پی رضای تو آدم گریست سیصد سال / که تاز خنده وصلش گشاده گشت دهن. (۴/۲۷۷)
 ابلیس حوّا را می فریبد تا او هم خود گندم می خورد و هم به آدم می خوراند.
 خداوند، به جرم این نافرمانی، آدم و حوّا را از بهشت بیرون می کند. آدم بر سر کوه سرنذیب
 می افتد. دوری از بهشت و حضرت ربّ العالمین و سنگینی گناه نافرمانی او را به گریه و
 زاری و توبه می کشاند.

آدم هیچ چاره و تدبیر دیگری نمی دانست، و هم بر سر کوه سرنذیب سر بر سجده
 نهاد و همی گریست بر گناه خویشتن، و آب از چشم او بدان کوه فرومی دوید. و
 صد سال همچنان بر آن سر کوه می گریست... تا جویها گشت از آب چشم او و
 گرداگرد آن کوه مرغزار گشت از گیاهان گوناگون و درختان بسیار. و چون صد
 سال برآمده بود، ضعیف گشته و بی طاقت، و می خواست که هلاک شود. و حق
 — جلّ و علا — بروی رحمت کرد و بروی ببخشود و توبه او قبول کرد.^{۳۶}

طبری پس از تفصیل درباره گریه و زاری آدم می نویسد که وقتی جبرئیل به آدم
 سخنانی می آموزد تا بگوید و به دنبال گفتن خداوند توبه او را می پذیرد، بعد از گریه اندوه
 به آدم گریه شادی دست می دهد:

پس چون آدم — علیه السلام — پذیرفتن توبه بشنید، از شادی گریستن بر او افتاد
 و چندان آب از چشم او بدوید که آن همه آب که از اندوه دویده بود زیر آن شد،
 و همه ریاحین و گلهای الوان و سپر غمها و درختان پر بار میوه با منفعت خلق
 برُست. اکنون آن درختان که بارور نیستند و به کار دیگر نیاید مگر سوختن را، از

(۳۶) ترجمه تاریخ طبری، ج ۱، صص ۵۳، ۵۴؛ درباره گریه آدم و ارزش صفابخشی گریه، در مثنوی
 اشاره های مکرر آمده است — دفتر اول؛ ص ۱۰۱؛ دفتر دوم، ص ۱۷۳؛ دفتر پنجم، ص ۱۱؛ دفتر
 ششم، ص ۳۶۴؛ و نیز اسرارنامه؛ ص ۴۳۷؛ کشف الاسرار، ج ۱، ص ۷۱۰؛ کلیات شمس، ج ۶، صص
 ۵۹ و ۵۸ که قسمت اعظم غزل شماره ۲۷۱۰ به گریه مربوط می شود.

آب اندوه که آدم بر توبه کردن می گریست از آن بُرسته اند. و این ریاحین و نباتهای نیکو و درختان میوه دار با منفعت و داروها، چون هلیله و پلپله و آمله و آنچه بیماران را بشاید و آنچه از هندوستان آرند، همه آن است که از آب چشم آدم بُرسته است. بدان وقت که از شادی گریسته بود...^{۳۷}

راجع به مدت توبه و گریستن آدم بعد از هبوط از بهشت، روایاتی نیز وجود دارد که بر چهل سال گریستن، و دو یست سال گریستن، سیصد سال شرمگین بودن و جز آن دلالت دارد. وهب بن منبه گفته است:

هنگامی که خداوند آدم را از بهشت به دنیا فرود آورد و بر زمین قرار گرفت، عطسه‌ای کرد که از بینش خون جاری گشت. پس چون سیلان خون بینی خود را دید، که قبل از آن چنان چیزی ندیده بود، و دید که زمین خون او را ننوشید و چهره زمین چون زغال از خون وی سیاه شد، بشدت ناله و زاری کرد، و بهشت را با آن همه راحت و آسایش به یاد آورد، و به سبب آن نعمتها که بر او پوشیده شده بود دلتنگ بر زمین فرو افتاد و چهل سال بگریست. پس خداوند فرشته‌ای را به سوی او فرستاد تا پشت و شکم او را مسح کرد و دست بر قلب او گذاشت، و اندوه و دلتنگی از دل او زایل کرد، و از اندوهی که بدور رسیده بود، آرامش یافت.^{۳۸}

شهر بن حوشب گفته است:

به من چنان رسید که آدم — علیه الصلوة والسلام — هنگامی که به زمین فرو افتاد، سیصد سال از شرم خداوند سر بلند نکرد.^{۳۹}

ابن عباس گفته است:

آدم و حوّا، به خاطر آن نعمتهای بهشتی که از آنان فوت شد، دو یست سال گریستند و چهل سال نه خوردند و نه نوشیدند.^{۴۰}

(۳۷) ترجمه تفسیر طبری، ج ۱، صص ۵۴، ۵۵.

(۳۸) قصص الانبیاء، المسمی بالعرايش، ص ۲۱. (۳۹) همانجا.

(۴۰) تحقیق در تفسیر ابوالفتح، ج ۳، صص ۶ و ۷؛ سنائی از هفتصد سال گریستن سخن می گوید:

نیم روز اندر بهشت آدم عدیل ملک بود / هفتصد سال از جگر خون راند بر سنگ و گیا (دیوان سنائی، ص ۴۱) و عطار از ششصد سال غمناکی و گریه آدم سخن می گوید:

نه ششصد سال آدم ماند غمناک / ز بهر گندمی خون ریخت بر خاک (الهی نامه، ص ۹۶)

میثاق آلست

موضوع میثاق آلست، که ناظر است بر مضمون آیه **وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ** قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيمة إنا كنا عن هذا غافلين (اعراف ۷: ۱۷۲)، در کلیات شمس، بدون اشاره به داستان آدم، نقل شده است:

گفت آلست و توب گفתי بلی / شکر بلی چیست کشیدن بلا
سر بلی چیست که یعنی منم / حلقه زن در گه فقر و فنا. (۱/۵۷)
آلست گفت حق و جانها بلی گفتند / برای صدق بلی حق ره بلا بگشاد. (۲/۲۲۱)
این عشق که مست آمد در باغ الست آمد / کانگور وجودم را در جهد و عنا کوبد. (۲/۵۳۰)

مفسران در تفسیر این آیه و چگونگی عهد گرفتن خداوند از فرزندان آدم اختلاف دارند؛ حتی درباره زمان و مکان وقوع این حادثه اختلاف است. آنچه اغلب ذکر شده است، این است که خداوند پس از خلق آدم تمام ذریت آدم را از پشت وی بگرفت و

ایشان را گفت: نه ام من خداوند شما؟ همه پاسخ دادند: بلی انت ربنا. تویی خداوند ما. همه اقرار دادند، اما قومی بطوع از میان جان، و قومی بر تقیه از بن دندان؛ مؤمنان را تقریر بود، و بیگانگان را تهدید. مؤمنان را گفت بلفظ: نه من خداوند شما ام؟ و بیگانگان را گفت بقهر: من خداوند شما نیستم؟ همه گفتند: بلی، و رب العزه — جل جلاله — خود دانست و در علم قدیم وی بود که از ایشان کیست که تصدیق کند در دنیا و بر آن عهد و اقرار بماند و مؤمن باشد، و کیست که آن را تکذیب کند و کافر گردد.^{۴۱}

در تفسیر عرفانی این آیه در کشف الاسرار آمده است:

روز میثاق، به جلال عز خود و کمال لطف خود، بر دلها متجلی شد — قومی را به نعت عزت و سیاست، قومی را از روی لطف و کرامت. آنها که اهل سیاست بودند، در دریای هیبت به موج دهشت غرق شدند، و این داغ حرمان بر ایشان نهادند که **أَوَلَيْسَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ** (اعراف ۷: ۱۷۹)؛ و ایشان که سزای نواخت و کرامت بودند به تضاعیف قربت و تخصیص محبت مخصوص گشتند،

(۴۱) کشف الاسرار، ج ۳، ص ۷۸۶؛ و نیز در قصص قرآن مجید: ص ۸۴.

و این توقیع کرم بر منشور ایمان ایشان زدند که اولئک هم الراشدون. (حجرات ۷:۴۹)

تفسیر میثاق آلت از یکسو سرنوشت از پیش تعیین شده انسان را، که در علم خداوند بوده است، امری مقدر می کند؛ و از سوی دیگر عشق الهی را با سرنوشت الهی و ازلی انسان پیوند می زند. شکر این بلی گفتن به ندای خداوند، که خود ناشی از تجلی لطف او بر دلهای عاشقان است، چنانکه مولوی می گوید، تحمل محنت و بلا در این دنیا با روی گشاده در راه محبوب است. روح آن کس که به هنگام الست جمال حق رادید و ندای او را شنید، در این جهان بی خویش و مست است و در این جهان مست طاعت است؛ و قول و فعلش امتحان آن بلی گفتن است و شوق پیوستن به محبوب تعیین کننده طریق زندگی اوست.^{۴۲}

ب) تفسیر داستان آدم

آدم: انسان کامل

چنانکه در بخش اول دیدیم، خداوند از روح خود در قالب آدم می دم و سپس همه اسماء را به آدم می آموزد. اهل اشارت گفتند:

مقتضی لفظ عموم آن است که هر چه اسما بود آدم را در آموخت، هم اسماء خالق هم اسماء مخلوقات... پس ثمره علم نام مخلوق در حق آدم آن بود که مسجود فریشتگان گشت، و ثمره علم خالق آنکه به مشاهده حق رسید و کلام حق شنید.^{۴۳}

دانشی که به آدم عطا می شود دانشی شهودی است که با دانش آموخته از طریق عقل نظری وجه اشتراکی ندارد. سرچشمه الوهیت در انسان همان روح خداست که در آدم دمیده شد. کوشش صوفیه در طریق سلوک و طی احوال و مقامات روحانی، در نهایت،

(۴۲) همان کتاب، ص ۷۹۵. در مثنوی اشاره های متعدد به روز الست آمده است. — دفتر اول، صص ۷۷، ۱۲۸؛ دفتر دوم، صص ۳۳۸، ۴۱۳؛ دفتر سوم، صص ۱۳۵، ۱۴۰، ۲۶۰؛ دفتر چهارم، صص ۴۰۱، ۴۸۱؛ دفتر پنجم، صص ۱۳، ۴۰، ۵۳، ۵۷، ۲۰۸؛ دفتر ششم، صص ۳۱۳، ۴۰۳؛ و نیز کتاب حاضر، ذیل تفسیر داستان ایوب. (۴۳) کشف الاسرار، ج ۱، ص ۱۸.

رسیدن به وضع و مقام حضرت آدم است — یعنی تحقق جوهر الهی در خویش و اتصال به سرچشمه معرفت و وصول به علم لدنی و علم قلب — و مانند آدم، نه از طریق خرد و عقل نظری، بلکه از طریق بصیرت و نور پاک، جان و سرّ نامها را دریافتن و حقایق را مشاهده کردن.^{۴۴} جانی که در طی تجربه فنا استحاله می یابد و دوباره متولد می شود و به سرچشمه معرفت حقایق می رسد از فرشتگان فراتر می رود و مثل آدم مسجود ملائیک می گردد. مولوی در مثنوی، در یک جا اشاره می کند که جان در حقیقت علم و خبر است. مقام انسان از حیوان و مقام فرشتگان از انسان و مقام خداوندان دل از فرشتگان والاتر است، زیرا فزونی جان ناشی از فزونی علم و خبر و مایه تعالی مقام در سلسله مراتب آفرینش است.

جان نباشد جز خبر در آزمون	هر که را افزون خبر جانش فزون...
جان ما از جان حیوان بیشتر	از چه، زان رو که فزون دارد خبر
پس فزون از جان ما جان ملک	کو منزّه شد ز حسّ مشترک
وز ملک جان خداوندان دل	باشد افزون تو تحیر را بهل
زان سبب آدم بود مسجودشان	جان او افزونترست از بودشان ^{۴۵}

چنانکه دیده می شود، خداوندان دل، در حقیقت، عارفان واصلی هستند که به سبب داشتن جانی افزونتر از ملائیک، همچون حضرت آدم مسجود ملائیک واقع می شوند. مبعنی انسان کامل در نظر مولوی همین فرارفتن از مقام فرشتگان و رسیدن به مرتبه خداوندان دل است. حضرت آدم نمودگار کهن و نمونه نخستین است. از طریق عشق و وصول به مرتبه فنا، که تحقق قوّه های الهی نهاده در وجود انسان است، جوهر الوهیتی که خداوند در وجود انسان بودیعت نهاده است از غبار کدورت های ناشی از زیست در عالم خاک پاک می گردد، و انسان می تواند همچون حضرت آدم گردد. حقیقت و جوهر آدم همان روح خداوندی است که در وجود او نهاده شده است و از او به تمام آدمیان منتقل می گردد. بنابراین هر انسانی بالقوه انسان کامل است که می تواند به شرط فعلیت بخشیدن به این قوت، انسان کامل بالفعل گردد و مقامی بالاتر از فرشتگان پیدا کند و مسجود ملائیک شود. تحقق این امر بسته به مجاهده فرد و توفیق حق است. انبیا و اولیا تحقق بخش جوهر الهی خویش در این جهان

(۴۴) مثنوی، دفتر اول، ص ۷۷:

جان و سرّ نامها گشتش پدید
در سجود افتاد و در خدمت شتافت

چشم آدم چون به نور پاک دید
چون ملک انوار حق در وی بتافت

(۴۵) مثنوی، دفتر دوم، ص ۴۳۴.

و بنابراین، انسانهای کامل اند. بدین ترتیب، مولوی انبیا و اولیا را تکرار و تجدد حضرت آدم، یا همان روح و حقیقت الهی در مقاطع مختلف تاریخ، می داند:

<p>تا که آدم معرفت زان نور یافت پس خلیفه ش کرد آدم کان بدید در هوای بحر جان دُربار بود بی حذر در شعله های نار رفت... قرص مه را کرد دردم او دو نیم با چنان شه صاحب و صدیق شد حق و باطل را چو دل فاروق شد نورفایض بودوذی التورین گشت گشت او شیر خدا در مرج جان خود مقاماتش فزون شد از عدد...^{۴۶}</p>	<p>آن سنا برقی که بر ارواح تافت آن کز آدم رُست دست شیت چید نوح از آن گوهر که بر خوردار بود جان ابراهیم از آن انوار زفت چون محمد یافت آن ملک و نعیم چون ابوبکر آیت توفیق شد چون عمر شیدای آن معشوق شد چونکه عثمان آن عیان راعین گشت چون زرویش مرتضی شد دُرفشان چون جنید از جند او دید آن مدد</p>
---	---

این سلسله وارثان نور همچنان ادامه می یابد و با یزید و کرخی و ابراهیم ادهم و شقیق از این سلسله ذکر می شود، و جز آنها بسیاری دیگر نیز وجود داشته اند که نامشان نهان مانده است:

<p>سرفرازانند زان سوی جهان هر گدایی نامشان را برنخواند.^{۴۷}</p>	<p>صدهزاران پادشاهان نهان نامشان از رشک حق پنهان بماند</p>
--	--

حضرت محمد (ص)، چنانکه دیده می شود، تکرار و تجدد همان روح الهی یا گوهر آدم در مقطعی از تاریخ است، چنانکه شمس تبریزی نیز گوهر آدم در عهد حیات مولوی است.^{۴۸} اما مولوی در چند جا اشاره می کند که اگر چه حضرت محمد (ص) به صورت ظاهر بعد از پیامبران دیگر در تاریخ ظهور کرده است، اما از نظر معنی و دانش الهی مقدم بر همه آنهاست؛ مثل میوه ای که اگر چه به نظر می رسد زاده درخت است، اما در حقیقت درخت زاده اوست. به همین سبب، مولوی با اشاره به حدیث پیامبر (ص) می گوید:

۴۶) مثنوی، دفتر دوم، ص ۲۹۷. ۴۷) همانجا، ص ۲۹۸. ۴۸) کتاب حاضر، تفسیر داستان خضر، ذیل خضر: انسان کامل...: گوهر آدم به عالم شمس تبریزی توی / ای ز تو حیران شده بحر معانی شاد باش.

مصطفی زین گفت کادم وانبیا	خلف من باشند در زیر لوا
بهر این فرموده است آن ذوفنون	رمز نَحْنُ الْآخِرُونَ السَّابِقُونَ
گر به صورت من ز آدم زاده ام	من به معنی جَدَّ جَدَّ افتاده ام
کز برای من بُدش سجده ی ملک	وز پی من رفت بر هفتم فلک
پس زمن زایید در معنی پدر	پس ز میوه زاد در معنی شجر
اول فکر آخر آمد در عمل	خاصه فکری کو بود و صف ازل. ^{۴۹}

آنچه از این ابیات دریافت می شود، این است که غرض آفرینش، در وجود آمدن حضرت محمد(ص) بوده است. این موضوع که حضرت محمد(ص) علت غائی آفرینش و بنابراین، اندیشه الهی قبل از آفرینش، و غرض اصلی خلقت بوده است، در جایی دیگر از منوی نیز با تمثیل درخت و میوه تکرار شده است:

چون عمل کردی شجر بنشاندی	اندر آخر حرف اول خواندی
گرچه شاخ و برگ بیخش اولست	آن همه از بهر میوه مرسلست
پس سری که مغز آن افلاک بود	اندر آخر خواجه لولاک بود
نقل اعراضست این بحث و مقال	نقل اعراضست این شیر و شگال
جمله عالم خود عرض بودند تا	اندرین معنی بیامد هل اُتی
آن عرضها از چه زاید از صور	وین صور هم از چه زاید از فکر
این جهان یک فکرست از عقل کل	عقل چون شاهست و صورتها رسل. ^{۵۰}

جهان هستی ظهور ملموس و مادی اندیشه و دانش خداوند است. این دانش و اندیشه الهی دارای غایتی است و تحقق مادی این غایت مستلزم فراهم آوردن مقدمات و اسباب و آلات و مواد و فعالیت فاعلی است. صور مختلف موجودات و فعالیت آنها برای تحقق علت غائی خلقت است. بنابراین، اندیشه و دانش الهی به منزله جوهر است. صور موجودات از این اندیشه و جوهر زاده می شوند؛ و فعالیت آنها، که باید سبب تحقق جوهر گردد، به منزله اعراض اند که از صور زاده می شوند. پس اگر علت غائی آفرینش ظهور حضرت محمد(ص) است، اصل و مایه وجود جهان یا موجودات (افلاک) علت غایی اندیشه الهی یعنی ظهور حضرت محمد(ص) است؛ چنانکه حدیث قدسی لَوْلَاکَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَکَ^{۵۱} نیز مؤید آن است. نیکلسن کلمه «سیر» را، در بیت سوم از بیتهای سابق

(۴۹) منوی، دفتر چهارم، ص ۳۰۹؛ و نیز — دفتر سوم ص ۶۴.

(۵۱) احادیث منوی، ص ۲۰۳.

(۵۰) همان کتاب، دفتر دوم، صص ۲۹۹-۳۰۰.

الذکر، حقیقت یا روح محمد(ص) یا اصل عقلی که در سراسر جهان دارای نفوذ است، تفسیر می کند^{۵۲}؛ و در جای دیگر، نور روحانی محمد(ص) را همان عقل کل *logos* می داند که اولین موجودی است که خلق می شود، و به وسیله این نور است که سلسله انبیا با آدم آغاز می شود^{۵۳}. اعتقاد به اینکه نور محمد(ص) اولین آفریده خداوند است، بعد از درگذشت پیامبر و گسترش اسلام در میان ملل و برخورد این دین با احساسات و عقاید دینی ملت‌های دیگر، برای ارضای احساسات دینی مسلمانان، رواج پیدا کرد. عقیده به ازلی بودن وجود پیامبر(ص) ابتدا در میان شیعه و سپس در میان سنیان نیز مورد قبول افتاد. این عقیده را احادیث متعددی که به پیامبر نسبت می دهند از جمله حدیث معروف *كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ* تأکید می کند. وجود ازلی محمد(ص)، که نخستین آفریده خداوند است، نوری آسمانی تصور می شده است که ابتدا در وجود آدم و سپس در تمام انبیای پس از وی نسل به نسل تجسّد یافت. آخرین تجلی آن، بر طبق عقاید اهل سنت، در خود پیامبر خاتم(ص)؛ و بره! بق عقاید شیعه، در حضرت علی — علیه السلام — و امامان خاندان او ظهور کرد. نیکلسن به دنبال این مطالب می نویسد:

صوفیه این نظریه را در همان راه و رسم خود تأویل می کنند. نور محمدی در نزد ایشان همان روح الهی است که خداوند در آدم دمید، همان *logos* نوافلاطونی که نخستین صادر به شمار می رود و همان کلمه الهیه *logos* است که بر طبق عقیده بعضی از غنوسیه‌های مسیحی، در پیامبران تجسّد می یابد و مصدر وحی است.^{۵۴}

بر اساس همین نظریه، نیکلسن در شرح مثنوی همه جا عقل کل و نور محمدی را معادل می گیرد و آن را همان لوگوس، حقیقت محمدیه، و انسان کامل می داند. چنانکه در شرح بیت:

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی / تا چو عقل کل تو باطن بین شوی.^{۵۵}

عقل کل را به انسان کامل، لوگوس و حقیقت محمدیه تعبیر می کند^{۵۶}؛ و در شرح بیت

کل عالم صورت عقل کل است / کوست بابای هر آنک اهل قل است.^{۵۷}

(۵۲) شرح نیکلسن، ج ۷ ص ۲۷۵ و صص ۲۰، ۳۰، ۱۶۰، ۱۸۰. (۵۳) همانجا، ص ۲۷۰ ذیل

«نور صاف». (۵۴) تصوف اسلامی، ص ۱۲۳؛ نیز — توضیح مترجم درباره انسان کامل، ص ۲۲۳

و بعد. (۵۵) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۴۰۶. (۵۶) شرح نیکلسن، ج ۸، ص ۱۸۰.

(۵۷) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۴۷۱.

می نویسد: جهان مخلوق صورت لوگوس، یعنی نور محمد است^{۵۸}. اما به رغم آنچه نیکلسن در شرح مثنوی خود می گوید، و با آنکه موضوع خلقت نور محمد، به عنوان نخستین آفریده، هم در نزد صوفیان و هم در تفاسیر قرآن و هم در احادیث منسوب به پیامبر (ص) اندیشه مایه ای آشنا و مکرر است^{۵۹}، در مثنوی و نیز کلیات شمس، در هیچ جا، بصراحت اشاره ای به اینکه اولین آفریده خداوند نور محمد است و بنابراین، عقل کل یا نفحة الهی همان نور محمد است نمی رود.

اشاره به حدیث *أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ* در مثنوی آمده است^{۶۰}؛ اما از حدیث *أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي* اثری دیده نمی شود^{۶۱}. مفسرین در تفسیر آیه *هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا*^{۶۲}، که در ابیات سابق الذکر از مولوی بدان اشاره شده است، حین مِّنَ الدَّهْرِ را زمانی تفسیر کرده اند که آدم جسدی بیروح بود و مدت چهل سال در میان مکه و طایف افکنده شده بود، تا آنکه خداوند در او از روح خود دمید^{۶۳}. بدین ترتیب، ظلمت صورت انسان با نور الهی، که همان روح یا نفحة الهی است، روشن می گردد؛ و آدم با نفخ روح، که به قول عزیزالدین نسفی عبارت از قبول نور است^{۶۴}، نسبت به خدا معرفت می یابد، و به نور پاک حقایق هستی را در می یابد، و نخستین انسان کامل با تحقق نور الهی یا دم الهی یا عقل کل در وجود می آید و در رأس سلسله انبیا و اولیا، که انسانهای کامل اند، قرار می گیرد. ترکیب نور مصطفی، که در کلیات شمس چندین بار آمده است^{۶۵}، اشاره به همین روح الهی یا عقل کل است، بی آنکه بتوان از این نتیجه گرفت که اولین آفریده، نور محمد یا حقیقت محمدیه بوده است. نور مصطفی همان نور آدم، نور شیث، نور نوح، نور ابراهیم و نور دیگر پیامبران است که پس از ختم دایره نبوت به اولیا می رسد؛ و بنابر این، آن سنا برقی

(۵۸) شرح نیکلسن، ج ۸، ص ۲۰۴.

(۵۹) قصص قرآن مجید، ص ۴۰۸ و بعد؛ نیز — کشف الاسرار، ج ۹، ص ۳۷۵؛ تعلیقات حدیقه، صص ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۳۳۳، ۴۲۸؛ الهی نامه، ص ۶؛ اسرارنامه، ص ۱۲؛ منطق الطیر، صص ۱۵ و ۱۶؛ نیز توضیحات مصحح، صص ۲۷۸ و ۲۷۹.

(۶۰) احادیث مثنوی، ص ۲۰۳: نی که اول دست یزدان مجید / از دو عالم پیشتر عقل آفرید.

(۶۱) در احادیث مثنوی این حدیث مناسب با بیت زیر آورده شده است که به نظر نمی رسد حتماً اشاره ای به آن حدیث داشته باشد:

مغز او خود از نسب دور ست و پاک / نیست جنش از سمک کس تا سماک.

(۶۲) سوره دهر ۷۶: آیه ۱. ۶۳) کشف الاسرار، ج ۱، صص ۳۱۷، ۳۲۸. ۶۴) الانسان الكامل، ص ۲۵۰. ۶۵) کلیات شمس، ج ۲، صص ۲۰، ۲۵، ۸۸، ۶۰، صص ۱۳۵، ۲۱۰، ۲۱۶، در این باره و مثالهای دیگر در داستان حضرت محمد (ص) سخن خواهیم گفت.

که بر ارواح می‌تابد و ابتدا آدم به وسیله آن معرفت پیدا می‌کند، از نظر مولوی، همان روح، نور، نفخه الهی و عقل کل است، بی آنکه نور محمدی و حقیقت محمّديه نیز باشد و در نتیجه، وجود ازلی حضرت محمد(ص)، چنانکه ابن عربی و بعدها عبدالکریم جیلی به-بتفصیل به آن پرداختند، به عنوان صورت مثالی انسان، کلمه الهیه logos، و انسان کامل، مقدم بر حضرت آدم قرار گیرد و در مرتبه وی نشینند^{۶۶}. پیداست که مقام حضرت محمد(ص) در ذهن یک صوفی مسلمان برتر از همه انبیا و اولیاست؛ و مولوی این برتری مقام را در علت غائی بودن حضرت محمد(ص) در آفرینش می‌جوید، و شاید به همین سبب باشد که در کلیات شمس، حضرت آدم با عقل مقایسه شده است و رمز عقل قرار گرفته است.

آدم: عقل، روح، جنبه روحانی حوا: نفس، جسم، جنبه مادی و حیوانی

مولوی در بیتی از کلیات شمس آدم را با عقل و حوا را با نفس مقایسه می‌کند:
یک ساعت اردو قبلگی از عقل و جان برخاستی / این عقل ما آدم بدی این نفس ما حواستی.
(۵/۱۹۷)

چنانکه دیده می‌شود، در بیت فوق، عقل در مفهومی مترادف با جان و مقابل با نفس به کار رفته است. کلمه‌های روح و نفس، در آثار عرفانی، نماینده دو جنبه الهی و حیوانی در وجود انسان است. با اینهمه، این دو کلمه به جای یکدیگر در کتب صوفیه زیاد به کار می‌رود، و مولوی خود نیز آنها را در مفهوم یکدیگر به کار برده است. مثلاً در فیه مافیه، در یک جا می‌نویسد: «نفس دیگر است و روح دیگر. نمی‌بینی که نفس در خواب کجا می‌رود و روح در تن است، اما آن نفس می‌گردد چیزی دیگر می‌شود.^{۶۷}» در اینجا، مراد مولانا از نفس، جان یا همان جوهر الهی است که در خواب از بدن جدا می‌شود و در صحرای جان و عالم غیب به تفرج می‌پردازد؛ و روح در مقابل آن همان «بخار لطیف دمی است که آن را جان حیوانی نیز می‌گویند.^{۶۸}» مولوی، در مثنوی همین نفس را، که در عالم خواب از بدن خارج می‌شود و به صحرای غیب می‌رود، روح نامیده است.

هر شبی از دام تن ارواح را	می‌رهانی می‌کنی الواح را
می‌رهند ارواح هر شب زین قفس	فارغان از حکم و گفتار و قصص... ^{۶۹}

(۶۷) فیه مافیه، ص ۵۶.

(۶۹) مثنوی، دفتر اول، ص ۲۵.

(۶۶) تصوف اسلامی، ص ۱۲۴.

(۶۸) همان کتاب، تعلیقات، ص ۲۷۸.

در تمام آثار صوفیه، راجع به انسان این تناقض به چشم می‌خورد که انسان هیچ است و همه چیز. این تناقض ناشی از آن است که انسان بالقوه هم فرشته است و هم حیوان؛ این فرشته بودن و حیوان بودن به علت آن است که در وجود او هم جوهری الهی هست که از عالم امر است و هم جوهر حیوانی که از عالم خلق است. برای نمودن این دو جنبه متضاد در وجود انسان، معمولاً اصطلاحات نفس و روح را به کار می‌برند، که اولی دلالت بر وجود دانی و دومی دلالت بر وجود عالی انسان دارد.^{۷۰} مولوی، چنانکه گفتیم، در اشعار خود این دو کلمه را در مفهوم یکدیگر به کار می‌برد؛ بعلاوه، «عقل» را نیز گاهی به مفهوم جزء عالی در مقابل «نفس» می‌گذارد، و گاهی به مفهوم جزء دانی در مقابل «عشق». عقل با این دو مفهوم متضاد با دو نوع علم سر و کار دارد: علم کسبی که در مکتب می‌آموزند، و علم لدنی و معارف حقیقی که منشأ آن حواس نیست و چشمه آن در میان جان است و عطیه الهی است، منشأ علم جزوی نفس یا همان جزء دانی انسان است، و منشأ علم لدنی روح یا جان یا همان جوهر الهی است که مولوی آن را عقل نیز می‌خواند:

عقل دو عقل است اول مکسبی که در آموزی چو در مکتب صبی...
عقل دیگر بخشش یزدان بود چشمه آن در میان جان بود.^{۷۱}

به هر حال، عقل به مفهوم جنبه عالی و الهی در وجود انسان، همان است که با مترادفاتی، چون سر و دل و روح و نفس ناطقه^{۷۲}، نیز از آن تعبیر می‌کنند و در این مفهوم مقابل نفس قرار می‌گیرد. به همین سبب، مولوی در مثنوی عقل و جان را با خلیل و نفس را با نمرود مقایسه می‌کند:

نفس نمرود است و عقل و جان خلیل / روح در عین است و نفس اندر دلیل.^{۷۳}

مولوی در مثنوی نیز، همان گونه که در بیتی از غزلیات شمس نقل کردیم، عقل و جان یا نفس ناطقه را، که جوهر الهی و جنبه عالی در وجود انسان است، با مرد؛ و نفس، یا جزء ذاتی و دانی انسان را، با زن مقایسه می‌کند. این مقایسه، به دنبال داستان «اعرابی و زنش»، به عنوان نتیجه‌ای معنوی از این داستان مطرح می‌شود.

ماجرای مرد و زن افتاد نقل آن مثال نفس خود می‌دان و عقل

(۷۱) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۳۹۳.

(۷۰) در این مورد سه عرفان مولوی، ص ۱۲۱ و بعد.

(۷۲) مثنوی، دفتر دوم، ص ۴۳.

(۷۳) شرح گلشن راز، ص ۴.

این زن و مردی که نفسست و خرد	نیک بایستست بهرنیک و بد
وین دو بایسته درین خاکی سرا	روز و شب در جنگ و اندر ماجرا
زن همی خواهد حویج خانقاه	یعنی آب رو و نان و خوان و جاه
نفس همچون زن، پی چاره گری	گاه خاکی، گاه جوید سروری
عقل خود زین فکرها آگاه نیست	در دماغش جز غم الله نیست... ^{۷۴}

این دو جنبه وجود انسان، که با عقل و نفس از ان تعبیر و با مرد و زن مقایسه می شود، تا وقتی به عنوان دو جنبه متضاد عمل می کنند که انسان را دو قبله باشد؛ یکی قبله حق و ملکوت که عقل مشتاق و جویای آن است، و یکی قبله مجاز و ملک که نفس جویا و متمایل بدان است. اگر قبله انسان فقط حق و عالم معنی باشد و نفس مطیع و فرمانبر عقل گردد، تضاد میان آنها تبدیل به وحدت می گردد؛ نفس در مرتبه منفعل و روح در مرتبه فاعل قرار می گیرد، و این نسبت همان است که در میان عقل کل و نفس کل و نیز آدم و حوا و دیگر مراتب هستی — چنانکه بعداً اشاره خواهیم کرد — وجود دارد. «چنانکه در عالم حکمت حوا از آدم متکون گشته است در عالم قدرت نفس از روح متکون شده است و میان ایشان تألف اصلی است؛ و نفس را صفت انوئت است و روح را صفت ذکورت. روح در مرتبه فاعل است و نفس در مرتبه منفعل، و میان ایشان تعاشق قدیم است، جهت آنکه میان ذکر و انشی میل و تعشق طبیعی است. قال الله تعالی: وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا.^{۷۵} (اعراف ۷: ۱۸۹) پس در صورت فرمانبری نفس از عقل است که آنچه سبب دوگانگی در وجود انسان است — و این خود سبب دو قبلگی می گردد — از میان می رود و به یگانگی منجر می شود و یگانگی عقل و نفس سبب یگانگی قبله و توحید می گردد.

ز آدم بزاید حوا و گفت / که آدم تو بودی و حوا توی. (۷/۱۸)

این یگانگی نفس و عقل از طریق ریاضت، یعنی خلاف نفس عمل کردن، حاصل می شود. نفس وقتی از تبعیت و فرمانبری عقل خارج شود، مانند زن است که به هستی مجازی و رنگ و بوی ظاهری، که تعلقات دنیای مادی است، گرایش دارد. بنابراین، برای تحقق بخشیدن به عقل و اصل الهی، انسان باید خلاف خواسته های نفس عمل کند.

(۷۴) همان کتاب، دفتر اول، ص ۱۶۱. [تشبیه مرد به عقل و نفس به زن در معارف بهاء ولد، پدر

مولوی، نیز آمده است. — معارف ج ۱، ص ۹۷]

(۷۵) اوزاد الاحباب، ص ۲۳۳.

چو عکسی و دروغینی همه بر عکس می بینی چو کردی مشورت بازن خلاف زن کن^{۷۶} ای نادان
زن آن باشد که رنگ و بوبود او را ره و قبله حقیقت نفس اماره ست زن در بنیت انسان. (۴/۱۳۵)

عقل با روح متعلق به عالم امر است که در آب و گل تن اسیر شده است. عقل در عالم آب و گل تن قرین نفس است. نفس، که توجه به مادیات و علایق دنیوی دارد، چون سایه پست و سرنگون است. اگر تردید و ظنّ چون خلیل تسلیم حقیقت شود، نفس چون خورشید سر بلند و سرافراز می گردد و به مرتبه نفس مطمئنه می رسد و با عقل یا روح یا نفس ناطقه یکی می گردد و قبله او تنها خدا و حق می شود و دیگر هر زمان قبله ای تازه برنمی گزیند. اما این کار به شرط ریاضت حاصل می آید و در گرو فانی شدن هستی تن است. آدم نیز همانند عقل و نفس ناطقه از عالم ملکوت و جوار حق، از ایوان روح و دل به این عالم آمده است. اگر نفس یا وهم تسلیم ناپذیر چون خلیل تسلیم حق شود تا در نتیجه انسان موفق شود که جوهر الهی خویش را تحقق بخشد و به مرتبه انسان کامل رسد، به وحدت با حق بعد از شکستن همه بت‌های نفسانی توفیق می یابد:

و رآدم از ایوان دل در نامدی در آب و گل تدریس با تقدیس او بالا تر از اسماستی^{۷۷}
و رلا نسلّم گویِ ظنّ، اسلمت گفتم چون خلیل^{۷۸} نفس چو سایه سرنگون خورشید سر بالا ستی
و رهستی تن لا شدی، این نفس سر بالا شدی بعد از تمامی لا شدن در وحدت الّاسّتی. (۵/۱۹۷)

ارتباط میان آدم و حوا معادل با همان ارتباط میان عقل کل و نفس کل در عالم کبیر و عقل و نفس جزوی یا روح و نفس در عالم صغیر است. در معارف اسلامی، در همه جا، به این موضوع که عقل به وجود آورنده نفس است و اینکه عقل است که فیض را از حق گرفته و به نفس می رساند اشاره‌های مکرر می بینیم. تکوین عالم و صدور کثرت از وحدت، که مبتنی بر اصل الواحد لا یصدُر عنه الا الواحد است، چنانکه در آثار فارابی و ابن سینا و دیگر حکمای مشائی و نیز بخشی از آثار شیخ اشراق آمده است، کیفیت پیدایی عقول و نفوس و افلاک نه گانه را بر فوق عالم عناصر و مرکبات توضیح می دهد. در این نظریه، اول موجودی که از مبدأ اول صادر می شود عقل اول یا عقل کل است، و از علم یا تعقل سه گانه این عقل اول نسبت به ذات واجب الوجود و نسبت به ذات خود به عنوان وجود واجب شده بغیر و وجود ممکن است که بترتیب عقل دوم و نفس اول و فلک اول به وجود می آید. و از علم و

(۷۶) اشاره است به حدیث شاور و هُنَّ وَ خَالِفُوهُنَّ (احادیث منوی) ص ۳۶.

(۷۷) ناظر است به آیه شریفه وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (بقره ۲: ۳۱)

(۷۸) اشاره به آیه: إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْتَ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (بقره ۲: ۱۳۱)

تعقل عقل دوم به همان ترتیب عقل سوم و نفس دوم و فلک دوم و به همین ترتیب تا ده عقل و نه نفس و نه فلک حاصل می آید.^{۷۹} به این ترتیب دیده می شود که نفس اول، که همان نفس کلّ است، زائیده عقل اول است، و به طور کلی عقول فیض دهنده به نفوس هستند. به قول سنائی:

قوت از فیض عقل گیرد نفس زان نفس مایه می پذیرد نفس
قایلست و زبان ندارد او نقش بی کلک می نگارد او^{۸۰}

سهروردی در مورد این رابطه تأثیر گذاری و تأثیر پذیری میان عقل و نفس می نویسد:

اول ببايد دانست که هر جوهر یا اثر کننده است در دیگری که از دیگری اثر نپذیرد، یا اثر پذیرنده است که در دیگری اثر نکند، یا اثر کننده است و اثر پذیرنده است. پس اندرین اقسام که ما نهادیم، جوهر اول، عقل است و تأثیر او در نفس است، و جوهر دوم، جسم است و تأثیر او از نفس است، و جوهر سوم نفس است و تأثیر او در جسم است و متأثر شدن او از عقل است.^{۸۱}

ارتباطی از این دست در میان عقل و نفس شبیه ارتباط میان آدم و حواست، هم از این نظر که حوا از جانب چپ آدم به وجود می آید، و هم از نظر تأثیر و تأثر آنها نسبت به یکدیگر به عنوان جنس مذکر و مؤنث. به همین سبب، شیخ محمد لاهیجی در مقایسه میان عقل کلّ و نفس کلّ، از یک سو، و آدم و حوا، از سوی دیگر، می نویسد:

چون عقل کلّ برزخ و جوب و امکان و محیط طرفین است، و جوب جانب ایمن اوست و امکان جانب ایسر او. پس نفس کل از جانب ایسر، که طرف امکان است، حاصل شده باشد. و از روی حقیقت، آدم صورت عقل کلّ است و حوا صورت نفس کلّ، و از این معنی طالب متنبه می گردد به کیفیت ظهور حوا از جانب ایسر آدم.^{۸۲}

عقل و نفس جزوی در عالم صغیر نیز همان ارتباطی را با هم دارند که عقل و نفس کلی در عالم کبیر با یکدیگر دارند. این ارتباط به نوبه خود سبب می شود که آدم و حوا با آنها نیز قابل مقایسه باشند و به مثابه رمز آن دو شوند. صاحب مصباح الهدایه می نویسد:

(۷۹) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، الواح عمادی، صص ۱۴۷-۱۴۸. (۸۰) حدیقه، ص ۱۱۰.

(۸۱) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، یزدان شناخت، ص ۴۱۹. (۸۲) شرح گلشن راز، ص ۱۹۵.

همچنانکه وجود آدم در عالم شهادت مظهر صورت روح آمد در عالم غیب، وجود حوا در عالم شهادت مظهر صورت نفس آمد در عالم غیب؛ و تولد او از آدم که *وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا*^{۸۳} مثال تولد نفس از روح. و تأثیر ازدواج نفس و روح و نسبت ذکورت و انوئت ایشان به صورت آدم و حوا منتقل گشت. و بر مثال صدور اشیاء از روح و نفس، ذرات ذرّیات، که در ظاهر آدم و دیعت بودند، به واسطه ازدواج آدم و حوا در وجود آمدند. پس، وجود آدم و حوا نسخه وجود روح و نفس آمد؛ و در هر شخص انسانی از نسخه وجود آدم و حوا، نسخه دیگر منتسخ شد به وجود ازدواج روح جزوی و نفس جزوی و تولد قلب از هر دو.^{۸۴}

دل که زاییده عقل و نفس است بنابر آنکه کدام یک از این دو بر دیگری غلبه کند، تابع و پیروی از آن دو می شود:

دل نتیجه روح و نفس است، و میان نفس و روح تجاذب و تطارد واقع. روح خواهد که نفس را به عالم خود کشد و نفس خواهد که روح را به عالم خود کشد. و همیشه در این تنازع و تجاذب باشند. گاه روح غالب می شود و نفس را از مرکز سفلی به مقام علوی می کشد، و گاه نفس غالب می گردد و روح را از اوج کمال به حضيض نقصان می کشد. و دل پیوسته تابع آن طرف بود که غالب گردد. تا آنگاه که ولایت وجود بکلی بر یکی مقرر شود و دل بر متابعت او قرار گیرد و سعادت و شقاوت مرتب است بر این دو انجذاب...^{۸۵}

این دل که نتیجه روح و نفس است فی حدّ ذاته قابلیت قبول علم را ندارد.

جهت آنکه نفوس قوایل است و عقول فواعل. معقول در عقل به ظهور نمی آید، در نفس به ظهور می آید. نفس مثال لوح است و عقل مثال بنان و قلم یا مثال فکرت کاتب. اگر نفوس که لوح است نبودی، از عقول که قلم است هیچ ظاهر نگشتی.^{۸۶}

(۸۳) سورة نساء ۴: آیه ۱.

(۸۴) مصباح الهدایه، ص ۹۶. [همین مطالب را در مورد روح، نفس، قلب، آدم و حوا، ذریت آدم، صاحب عوارف المعارف آورده است عوارف، ص ۴۵۰]

(۸۵) همان کتاب، ص ۱۰۰ [مطالب مصباح الهدایه را با عباراتی دیگر حاج ملا هادی سبزواری در شرح مثنوی، خود، شرح اسرار، آورده است. — شرح مثنوی سبزواری، صص ۳۸۹ (دفتر اول)].

(۸۶) اوراد الاحباب، ص ۲۹۳.

بنابر این، در حالت آگاهی و هوشیاری عادی، عقل معنی را به نفس می دهد و این معنی که در نفس به ظهور می رسد به وسیله قلب دریافت می شود، و زبان که ترجمان دل است از آن به الفاظ تعبیر می کند تا به صورت سخنان محسوس در می آید. پس می توان گفت که همان طور که اشیاء و موجودات عالم زاده عقل کل و نفس کل هستند، ذرات ذریّات آدم نیز نتیجه ازدواج آدم و حواست، و سخن، که مجموع لفظ و معنی است، نیز زاده و نتیجه ازدواج عقل جزوی و نفس جزوی یا روح و نفس است. اما وقتی نفس به تسلط عقل در می آید و تابع و پیرو آن می شود، حجابهای نفس از میان قلب و روح برمی خیزد و قلب علوم غیبی را، که در روح مکنون است یا به الهام در او به ظهور می پیوندند، مستقیماً دریافت می کند. و این وقتی است که سالک در اثر ریاضت، نفس را ذلیل روح کرده و استعداد کسب علم بیواسطه یا علم لدنی را از عالم غیب در خویش بوجود آورده باشد.

بدان که نزد اهل تصوف قلب را دو روی است: یکی روی به نفس دارد و به عالم شهادت، و یکی روی به روح و الهامات روح و عالم غیب دارد. و چون سالک چهل صباح را خالص کند و آن چهل حُجُبِ تُرابی مرتفع شود، علمی که از غیب در روح مکنون باشد و به الهام مُنَزَّل در او ظهور کند و قلب آن را بگیرد و به زبان که ترجمان دل است بدهد—چنانکه رسول صلی اله علیه و آله فرمود:

مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا ظَهَرَتْ بِنَايِعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ.^{۸۷}

در این حال، اندیشه و خیال زاده عقل و نفس، یا به عبارت دیگر زائیده آدم عقل و حوای نفس نیست، بلکه مانند آدم است که بی مرد و زن در وجود آمده است. این اندیشه و خیالی بیواسطه چون چشمه ای در میان جان و دل می شکفت و به زبان، که ترجمان دل است، داده می شود، و زبان به الفاظ، در شکلهای و صور مختلف از آن تعبیر می کند. این تعبیرها، که در قالب سخنان زیبا و دل انگیز و شاعرانه صورت محسوس و خارجی پیدا می کنند، خود به منزله آدمچگانی هستند که مثل ذرات ذریّات آدم از پشت و پهلوی آن خیال و اندیشه زاده می شوند و زمان را پر می کنند. به همین سبب مولوی می گوید:

هردمی از صحن سینه بر جهد همچو آدم، زاده ای بسی مرد وزن
وانگه از پهلوی او و ز پشت او پُرشوند آدمچگان اندر زَمَن (۴/۲۳۳)

گشوده شدن روزن دل به سوی روح و عالم غیب مستلزم قطع رابطه با عالم شهادت و نفس و

رسیدن به حالت بیخویشی و سکر است. در این حال است که اعراض بشری زوال می‌پذیرد، و حواس، که روح را مشغول دنیای مادی و علایق آن می‌کند، به حالت تعطیل در می‌آید، و نفس مغلوب عقل می‌گردد، و دیگر تقابل و تنازعی میان نفس و عقل یا نفس و روح باقی نمی‌ماند. قابلیت‌های الهی و عالی در انسان باقی می‌ماند و قابلیت‌هایی که مربوط به اصل دانی و ذاتی انسان است از میان می‌رود. ابویزید بسطامی، که صوفیه فرقه طیفوریه از پیروان او‌یند و نظریه خاص آنان غلبه و سکر است، معتقد بود که:

صحو متضمن ثبات و توازن اعراض بشری است، اعراضی که خود بزرگترین حایل میان خدا و انسان است؛ حال آنکه سکر متضمن تباهی اعراض بشری از قبیل حزم و انتخاب و خودداری انسان از قرب به خداست، تا بدان درجه که تنها قابلیت‌هایی در او باقی بماند که تعلق به نوع انسان نداشته باشند؛ و این قابلیت‌ها کاملترین و کمال یافته‌ترین قابلیت‌ها هستند.^{۸۸}

در این حالت سکر، که با فنا پیوند دارد، صوفی کامل صفت می‌شود و از قید اعراض بشری می‌رهد و به آزادی می‌رسد:

کامل صفت آن باشد کو صید فنا باشد یک موی نمی‌گنجد در دایره فردی
گه غصه و گه شادی، دورست ز آزادی ای سرد کسی کوماندر گرمی و در سردی (۵/۲۸۶)

در این آزادی و فناست که دیگر قدرت تمیز چیزها، همچون در حال مستی از شراب مجازی، از میان می‌رود و به همان گونه که مست «زمین را از آسمان و زن را از مادر نداند... و از تمیز چیزها چنان غایب گردد که خیر از شر جدا نتواند کردن»^{۸۹}، مست از شراب معنوی نیز حوّا را از آدم تشخیص نمی‌دهد.

چنان مستم چنان مستم من این دم که حوّا را بنشناسم ز آدم (۳/۲۶۰)

این شراب معنوی، که عارف را چنان مست و بیخبر می‌کند، از نظر مولوی همان شراب عشق است؛ شرابی که آرزوی عقل (به معنی نفس) نیست و آرزوی روح و بیدار کننده آن است و روح را از هر آنچه غیر حق است پاک و مصفا می‌کند:

شراب عشق بنوشیم و بار عشق کشیم چنانک اشتر سرمست در میان قطار
نه مستیی که ترا آرزوی عقل آید ز مستیی که کند روح و عقل را بیدار

(۸۸) عرفان مولوی، ص ۱۵۱ [به نقل از کشف المحجوب، ص ۲۳۰].

(۸۹) خلاصه شرح تعرف، ص ۳۸۵.

زهرچه دارد غیر خدا شکوفه کند از آنک غیر خدا نیست جز صداع و خمار (۳/۳۴)

در این حالت مستی است که حقایق را عارف از طریق شهود عارفانه در می یابد، حقایق که آنها را جز برای اهل راز و محرم نمی تواند افشا کند.

دل بی عقل شرح این بگفتی / اگر بودی به عالم نیم محرم (۳/۲۶۰)

اما افشای این اسرار در حالت سکر ممکن است بی اختیار صوفی بر زبان او جاری شود. زبانی که در این حالت به افشای دریافته ها می پردازد زبانی خاص است. روزبهان بقلی آن را «زبان سکر» نامیده است که عارفان «بدان رمز و اشارات و شطحیات گویند»^{۹۰} در این حال به قول روزبهان:

سیر به جوشش درآید، زبان به گفتن درآید، از صاحب وجد کلامی صادر شود، از تلهب احوال و ارتفاع روح در علوم مقامات که ظاهر آن متشابه باشد و عبارتی باشد. آن کلمات را غریب یابند، چون وجهش شناسند در سوم ظاهر و میزان آن نبینند، به انکار و طعن از قابل مفتون شوند.^{۹۱}

مولوی در اشعار دیگر خود نیز به «صورت بی مرد و زن» که در شهر جان، زاده می شود، و «خیالات مصور»، که از راه سینه به بیرون می آید، و در ضمن به حالت مستی و سکر، که لازمه پیدایی چنین صور و خیالاتی است، اشاره دارد:

چشم و دماغ از عشق تو بی خواب و خور پرورده شد	چون سرو و گل هر دو خورند از آب لطفت بی دهن
ای کار جان پاک از عبث، روزی جان پاک از حدث	هر لحظه زاید صورتی در شهر جان بی مرد و زن (۴/۱۰۸)
رسی از ساغر مردان به خیالات مصور	ز ره سینه خرامان گنیماء یخفیرات (۶/۱۱۹)

در ارتباط با ذکورت و انوئت عقل و نفس و ارتباط سخن با آن دو، قول اخوان الصفا نیز قابل تأمل است. آنها خورشید را اصل مذکر و ماه را اصل مؤنث در جهان کبیر می دانند^{۹۲} زیرا این دو بیش از سایر سیارات در تکوین موجودات عالم تحت القمر مؤثرند. مثال این دو در جهان صغیر-انسان-عقل و نفس جزوی است و در این باره می نویسند:

نسبت نفس به عقل مانند نسبت نور ماه است به نور خورشید... همچنانکه ماه از

۹۰) شرح شطحیات، ص ۵۶. ۹۱) همان کتاب، ص ۵۷.

۹۲) رسالة الجامعة، ج اول، ص ۵۳۸ و بعد [نقل از نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ص ۱۸]

نور خورشید پُر شود نورش مشابه نور خورشید می شود. نفس نیز چون فیض عقل را بپذیرد و فضایلش تمام گردد افعال او مشابه افعال عقل می گردد^{۹۳}...

و در صفحه بعد به دنبال این مطلب اضافه می کنند:

نسبت قوت ناطقه به قوت عاقله، مانند نسبت ماه است به خورشید، و همچنانکه ماه نور خود را، در گذر از بیست و هشت منزل قمر، از خورشید می گیرد قوت ناطقه معانی الفاظ خود را، در گذر از حلق، از عقل می گیرد و با بیست و هشت حرف [الفبا] از آن معانی تعبیر می کند؛ و نسبت بیست و هشت حرف برای قوت ناطقه، مانند نسبت بیست و هشت منزل برای ماه است^{۹۴}.

در آثار اسماعیلیه نیز ارتباط عقل با نفس و مقایسه آن دو با خورشید و ماه، و نیز با قلم و لوح، و در عالم دین با ناطق مرسل و امام مستقر نیز ذکر شده و از ازدواج آنهاست که مخلوقات هستی در وجود می آید^{۹۵}.

گفتیم در حالت وجد و بیخوشی، که عارف، مست از شراب تجلی حق و مشاهده محبوب است، معارف و حکمت دیگر زاییده عقل و نفس نیست و جریان معرفت از بیرون به درون صورت نمی گیرد؛ بلکه معارف چون چشمه ای از درون «دل» یا نفس ناطقه انسانی با روح^{۹۶} می جوشد و به بیرون می ریزد. در اینجا پیوندی میان عقل و عقل فعال یا منبع معرفت ایجاد می گردد و معرفت چون «آدم» که «زاده بی مرد و زن است»، خود بخود از سخن سینه بیرون می جهد. معرفتی از این دست را غزالی، گشوده شدن روزن «دل» به عالم ملکوت می داند، که هم در خواب اتفاق می افتد که حواس از کار باز ایستاده اند و هم در بیداری که در صورت ریاضت و معطل کردن حواس امکان پیدا می کند^{۹۷}. عین القضاة، میان علم و معرفت این فرق را قایل می شود که علم یا معانی علمی نفس را از طریق حواس و عقل ادراک می شود و معرفت نفس را از طریق «بصیرت» بحاصل می آید. این بصیرت به تعبیر دیگر همان چشم درونی یا «روزن دل» است که اگر گشوده گردد معارف ربانی روح را حاصل می آید — بدون واسطه حواس و عقل و تعلم. چنانکه به قول ابو حامد محمد

(۹۳) رسائل اخوان الصفا، ج ۲، ص ۲۶۲.

(۹۴) همان کتاب، ج ۲، صص ۲۶۴، ۲۶۵ و ج ۴، صص ۲۳۲، ۲۳۳.

(۹۵) الفصیلة الشافیه، صفحات ح، ط، ی مقدمه، و نیز حاشیه صص ۱۲ و ۱۳ متن.

(۹۶) — کیمیای سعادت، صص ۱۰ و ۱۱؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۳، بزبان شناخت، ص ۴۱۰.

(۹۷) همان کتاب، ص ۲۳.

غزالی، علوم انبیا از طریق همین گشوده شدن روزن دل بحاصل آمده است.

و آنکه رسول— علیه السلام گفت: **رُؤِيتَ لِيَ الْاَرْضُ فَأُرِيتُ مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا** و آنکه حق تعالی گفت: **وَ كَذَلِكَ تُرَى إِبْرَاهِيمَ مُلْكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيَكُونَنَّ مِنَ الْمُؤَقِنِينَ** (انعام ۶: ۷۵) هم در این حال بودست. بلکه علوم همه انبیا از این راه بود و نه از راه حواس و تعلم^{۹۸}.

معرفتی که از این طریق حاصل می شود، چون بیان گردد با کلماتی بیان می شود که مولود تجربه های حسی و عقلی است؛ و بنابر این، الفاظ، در حالی که با معانی علمی مطابق است، با معانی معرفتی مطابق نیست؛ و در نتیجه، در بیان این معارف الفاظ متشابه می شوند، یعنی از آن الفاظ نه معانی حقیقی بلکه معانی مجازی و باطنی اراده می شود؛ و این همان عقیده عین القضاة است:

معرفت همان معانی است که تعبیرش جز به الفاظ متشابه ممکن نیست، در حالی که علم همان معانی است که تعبیرش به الفاظ مطابق ممکن می باشد. سپس گفتیم که بصیرت همان قوه ای است که نفس به وسیله آن معارف را درک می کند، در حالی که نفس، معانی علمی را به وسیله عقل درک می کند. آنگاه اضافه کردیم که بصیرت، معارف خود را از عالم ازلیت می گیرد، در حالی که عقل معلومات خود را از عالم طبیعت و عالم زمان و مکان اخذ می کند^{۹۹}...

الفاظی که حاکی از معارف دریافته عارف در حال مستی و سکر است، به تعبیری دیگر آدمچگانی هستند که از نفس عارف، زاده می شوند و زمان را پُر می کنند و هر کس به فراخور حال خود آنها را به نحوی تأویل و تفسیر می کند. پس می توان غزلهای مولوی را آدمچگانی زاده و پرداخته حالت مستی و سکر دانست که به نفس وی، که حاوی الهامات الهی است، صور محسوس می بخشد. ابن عربی «موجودات» را «کلمات الله» می داند: **فَالْمَوْجُودَاتُ كُلُّهَا كَلِمَاتُ اللَّهِ الَّتِي لَا تَنفَدُ فَإِنَّهَا غَنُ كُنْ ابوالعلاء عفی، ضمن شرح این موضوع، می نویسد:**

اگر درست باشد که بگوئیم کلماتی که انسان آنها را تلفظ می کند همان صور نفس بیرون آینده از سینه است، می توانیم در قیاس با آن بگوئیم که کلمات

(۹۸) همان کتاب، صص ۲۳ و ۲۴. (۹۹) مصنفات عین القضاة، ج ۱، مقدمه مصحح، ص ۱۳۴.

وجودیه صور خارجی نفس رحمانی یا ذات الهی است.^{۱۰۰}

هر معرفت صوفیانه‌ای معرفت اشراقی است. اگر صور هستی در این عالم زاییده ازدواج عقل کل و نفس کل است، سخنان صوفی. که حامل اندیشه‌های الهی است، نیز حاصل ازدواج عقل و نفس اوست. اما این اندیشه‌ها خود ناشی از فیض عقل کل یا به تعبیر پیروان ارسطو، ناشی از عقل فعال است که خود فیض ارحق می‌گیرد:

از عقل اولست در اندیشه عقلها / تدبیر عقل اوست که اینها مدبّرند (۷/۱۱۴)

به همین سبب، مولوی آنچه می‌گوید به گوش جان از دریچه دل می‌شنود. بی آنکه سخنگو دولب او را دیده باشد:

من بردر یچه دل بس گوش جان نهادم / چندان سخن شنیدم اما دولب ندیدم (۴/۳۸)

عالم عقل عالم نورانی است، چون مشرق است که نور خورشید حق با واسطه عقل از آنجا به عالم می‌تابد، اصل نور و اصل هستی جهان از آنجاست همچنانکه اصل فرزندان آدم از حضرت آدم است.

زمشرقست وز خورشید نور عالم را / ز آدمست درونسل^{۱۰۱} و بچه حوّا را. (۱/۱۴۷)

آنچه از ظاهربیت و معنی حقیقی کلمات برمی‌آید، این است که حوّا را بچه و زاد و ولد از آدم است، هر چند مادر و زاینده انسانها به صورت ظاهر حوّا است. اصل نور و روشنی عالم نیز مشرق و خورشید است. اگر آدم به منزله پدر و حوّا به منزله مادر را با عقل کل و نفس کل مقایسه کنیم، به وجود آورنده حقیقی موجودات جهان نیز عقل کل است، هر چند نفس است که به ظاهر تصرف در ماده می‌کند. عقل و نفس انسانها نیز در عالم صغیر مثال عقل و نفس کل در جهان کبیرند؛^{۱۰۲} پس زاینده حقیقی سخنان معرفت آمیز عارف نیز در حقیقت عقل است. آنچه به نظر می‌رسد، مولوی در این بیت قصد بیانش را دارد این نکته است که در ورای همه ظواهر، اصل و حقیقتی یگانه نهفته است که سرمنشأ هستی است و در ماورای سلسله علت‌های مشهود، علت العلل ناپیدای همه علت‌ها قرار دارد. اینکه اصل نور عالم از مشرق و

۱۰۰ (فصوص الحکم، ص ۱۸۷).

۱۰۱ «درونسل» به معنی شیر و نسل (درونسل) که مرادف است با تعبیر زاد و ولد، زاد و ورود.

— معارف بهاء‌ولد، ج ۲، حواشی و تعلیقات، ص ۲۵۵.

۱۰۲ هست مادر نفس و بابا عقل راد / اولش تنگی و آخر صد گشاد (مثنوی، دفتر ششم، ص ۳۵۵).

خورشید است، یادآور سخنان شیخ اشراق است. در آثار شیخ اشراق، مشرق رمز جهان فرشتگان یا انوار است و در مقابل آن، مغرب رمز جهان مادی و ظلمت است. فیض نور حق یا نورالانوار از مشرق جهان می‌تابد و در خورشید، که خلیفه نورالانوار در جهان محسوسات است، ظاهر می‌شود و عالم از نور خورشید روشن می‌گردد. بجهت نیز به ظاهر از حوّا در وجود می‌آید؛ اما، در حقیقت، آدم مسبب اوست. اما منظور از آدم نیز وجود مادی او نیست؛ بلکه اصل و حقیقت آدم، یعنی همان نور یا عقل یا روح یا نفخه خداوند، مورد نظر است که در قالب آدم دمیده شد. مولوی بارها به این نکته که حقیقت آدم همان دم خداوند است اشاره می‌کند. آنکه علت اصلی و حقیقت را نمی‌بیند و ظاهر وقایع و موجودات را می‌بیند، ابلیس است که نظریه قالب انسان می‌کند و نه حقیقت الهی.

آن دم بنگر مبین تو آدم تا جانت به لطف در رباییم
ابلیس نظر جدا جدا داشت پنداشت که ما زحق جداییم. (۳/۲۷۸)

در پس قالب فراهم آمده از آب و گل آدم، «گلزار دم و نفخه الهی» اصل و حقیقت آدم، وجود دارد؛ و از همین روست که ما در حقیقت از حق جدا نیستیم.

بلیس وارز آدم مبین نوآب و گلی / بین که در پس گل صد هزار گلزارم (۴/۶۷)

گنج آدم، که نور و نفخه الهی بود، در ویرانه کالبد مخفی بود. از این رو ابلیس، که نظر بظاهر داشت، این گنج را ندید و طین را دید.

گنج آدم چون به ویران بُد دفین / گشت طینش چشم بند آن لعین...^{۱۰۳}
ز آدمی که بود بی مثل و ندید / دیده ابلیس جز طینی ندید^{۱۰۴}

چنانکه قبلاً اشاره کردیم، مولوی در بیتی «آدم» را عقل و «حوّا» را نفس خواند؛ و نیز در بیتی دیگر، «آدمچگان» را تعبیر به سخنانی کردیم که عارف را در

(۱۰۳) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۲۱۹؛ مقایسه کنید با عطار: گنج خود در قعر جان مست برد / تا کسی آنجا نیارد دست برد لیک چون ابلیس بوی جان نیافت / برد دست و دست برد آن نیافت (مصیبت‌نامه، ص ۱۳) [اینگونه سخنان را در عین حال می‌توان پاسخی صوفیانه به دفاع مفصل و متهورانه عین‌القضاة از ابلیس شمرد. برهان‌الدین محقق ترمذی، که نه سال پیر و مربی مولوی بود نیز می‌گوید: شیطان از آن سرنگون شد که گفت: «تو اینی، تو آدمی، تو همین ظاهری» سرنگون شد. تو مگو اینی سربالا شود... معارف، ص ۴۰.]

(۱۰۴) همان کتاب، دفتر سوم، ص ۱۵۶.

حالت مستی و سکر بر زبان می آید. معرفت و حقایق عرفانی، که از طریق شهود بر عارف کشف می گردد، از مشرق عالم بر او اشراق می شود. اما این معنی برای آنکه برای دیگران محسوس شود در قالب کلمات مکتوم می ماند، یعنی آنچه آسمانی است و روحانی در صورت زمینی و مادی ظاهر می شود، اثر آدم در حوّا به صورت بچه هایی تجسد می یابد و محسوس می شود. آن که در کلمات صوفیان واصل آدمچگان زاده شده از حوّا و صورت محسوس یافته، تنها ظاهر را می بیند و از دریافت باطن عاجز است، همچون ابلیس است که از آدم فقط طین را می بیند و نه دین را. بهاء ولد می نویسد:

چون سخنان مرا که الهام الله است رد کنی، با تو چگونه سخن دیگر گویم. تو ظاهر این سخن را مبین که در باطنش سرهاست، تا همچون ابلیس نباشی که ظاهر آدم را دید و باطنش را ندید، طینش را دید و دینش را ندید... اکنون سر ظاهر خود را به چاکری این سخن، که سر آدم است، اندر آ و سجود کن^{۱۰۵}.

ابیات قبل از بیت مورد نظر در کلیات شمس نیز حاکی از دریافت معرفتی شهودی است که به دنبال مستی از شراب تجلی و شهود، عارف را کشف می شود، در حالی که دل از غبار تعلقات و فکر دیروز و فردا پاک شده است.

کجاست ساقی جان؟ تا بهم زند ما را	بروید از دل ما فکری و فردا را
روان شود زره سینه صدهزار پری	چو بر قنینه بخواند فسون احیا را
زمشرفست و ز خورشید نور عالم را	ز آدمست درو نسل و بچه حوّا را. (۱/۱۴۶ و ۱۴۷)

شیخ محمد لاهیجی، در شرح گلشن راز، جای جای به این حالت مستی و سکر ضمن شرح ابیات گلشن راز شبستری اشاره کرده است، از جمله در شرح بیت:

سقاهم ربّهم چبود، بیندیش طهورا چیست صافی گشتن از خویش
می نویسد:

اشارت است به آیه وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً (انسان ۷۶: ۲۱) اهل الله را با خدا حالتی است که در فهم عقل نمی آید و جز به طریق مکاشفه اطلاع حقیقی بر آن حاصل نمی توان کرد و معنی طهورا، که در شَرَاباً طَهُوراً است، چیست؟ آن است

که در مستی آن شراب از لوث تعین و هستی مجازی خود صافی گردی و پاک شوی...^{۱۰۶}.

و در جای دیگر، ضمن بحث درباره شراب که همان شراب معنوی است، آمده است:

حضرت حق را مثل نیست ویمثالست وراثت ربی فی آحسن صورۃ صورت شاهد این معنی است. و از اکابر دین. این معنی بسیار منقول است و می بینند که حق ساقی گشته و شراب به ایشان می دهد و ایشان چون آن شراب می نوشند، محو و فانی می گردند^{۱۰۷}...

چون عارف از این شراب مستی بخش بیخود گردد و دل او از فکری و فردا و در نتیجه صفات ذمیمه زدوده شود، آمادگی پیدا می کند تا معارف مانند فرشتگان به سینه او وارد شوند. بیت دوم مولوی (روان شود...) در همین معنا یادآور ابیاتی از گلشن راز شبستری است که خود بر اساس حدیثی پرداخته شده است:

درون خانه ای چون هست صورت فرشته ناید اندر وی ضرورت
برو بزدای اول تخته دل که تا سازد ملک پیش تو منزل

لاهیجی، ضمن شرح این ابیات و ابیات پیش از آن، پس از اشاره به حدیثی از پیغمبر صلی الله علیه و آله - لا بدخل الملائکة بیتاً فیه کلب أو نصابیر - و تأویل آن^{۱۰۸} به اینجا می رسد که «یعنی به موجب حدیث مذکور، در آن خانه ای که در آن خانه صورت و نقش بوده باشد، فرشته البته و بالضروره در آن خانه در نمی آید»^{۱۰۹} و برای آنکه این خانه شایسته فرشتگان شود باید از صورت و نقوش ملکات ردیه پاک و صافی شود و چون از این طریق دل با عالم الهی مناسبت یابد، آنگاه:

ارواح مقدسه مطهره، که صور علمیه حقیه اند و به ملائکه موسوم اند، در خانه دلی مصفای تو در آیند و منزل سازند و به حکم عِلْمُهُ شَدِيدُ الْقُوَى (نجم ۵۳: ۵)، به معلمی مشغول گشته ترا دلالت به تعلم علوم یقینیه نمایند^{۱۱۰}.

تشبیه معانی غیبی به پریان در کتاب معارف بهاء ولد (پدر مولوی)، که مولانا را بدان «انس و الفتی عظیم بوده است»^{۱۱۱}، نیز آمده است:

۱۰۶) شرح گلشن راز، ص ۵۳۲. ۱۰۷) همان کتاب، ص ۶۰۸. ۱۰۸) همان کتاب، ص ۴۶۰.
۱۰۹ و ۱۱۰) همان کتاب، صص ۴۶۱-۴۶۲. ۱۱۱) معارف بهاء ولد، ج ۱، مقدمه ص ید.

کالبدها چون غارها و سنگلاخها را مانند: چون آرامیده باشند، معانی غیبی چون پریان و یا چون عروسان خوب‌روی با شرم بیرون می‌آیند، پاره‌پاره الی مالایتناهی، هرگز عجایب آن را پایان نباشد و اعداد بی‌شمار باشد^{۱۱۲}.

مولوی در همان غزل - که بیت‌هایی از آن مورد بحث است - به ریاضت کشیدن و تعطیل حواس و نیز «وحیه‌ای حق»، که همان معارف الهی و معانی غیبی است، اشاره می‌کند.

دو چشم بسته تو در خواب نقشها بینی دو چشم باز شود پرده آن تماشا را
عجب مدار اگر جان حجاب جاناناست ریاضتی کن و بگذار نفس غوغا را...
خمش باش که تا وحیه‌ای حق شنوی که صد هزار حیاتست وحی گویا را (۱/۱۴۷)

وقتی نفس ناطقه، یا همان دل و جان عارف، استعداد شنیدن وحیه‌ای حق را پیدا کرد و آنچنان صافی و آینه‌وار شد که فرشتگان معارف در خانه دل فرود آمدند و دل مظهر تجلی انوار حق گشت، در این حال، عارف خود فرشته‌ای است گویا که از دل وی وحیه‌ای حق و معارف الهی روان می‌شود؛ و این بعد از گشوده شدن روزن دل عارف است که به قول غزالی در این حالت:

ارواح فرشتگان در صورتهای نیکووی را پدیدار آید، و پیغمبران را دیدن گیرد، و ملکوت زمین و آسمان به وی نمایند؛ و کسی را که این راه گشاده شود کاری عظیم بیند که در حدّ وصف نیاید^{۱۱۳}...

سهروردی (شهاب‌الدین یحیی) می‌گوید:

بدان که نفس ناطقه از جوهر ملکوت است و او را قوت‌های تن و مشاغل از عالم خود باز داشته است. و هرگاه نفس قوی گردد به فضایل روحانی و سلطان قوای بدنی ضعیف شود به سبب کم خوردن و کم خفتن، باشد که نفس خلاص یابد و به عالم قدس پیوندد و از ارواح قدس معرفتها حاصل کند^{۱۱۴}...

نفسی که بدین ترتیب به عالم قدس می‌پیوندد، پری‌رخ‌ی است که از دهان و لب عارف سخن می‌گوید؛ این پری یا فرشته‌ای که از لب و دهان عارف سخن می‌گوید مظهر حق یا خود حق در وجود عارف است. عشق به این فرشته، که در واقع عشق به حق است، کار همه

(۱۱۳) کیمیای سعادت، ص ۲۳.

(۱۱۲) همان کتاب، ص ۲۸۶.

(۱۱۴) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، هیاکل النور، ص ۱۰۷.

کس نیست. چنین عاشقی از پدر و مادر زاییده نشده است؛ هم به این اعتبار که عشق به حق استقبال از بلا یا و خطرات عظیم است که تنها معدودی را توانایی تجربه و گام زدن در این طریق است، و هم به این اعتبار که عشق تنها به وسیله روح آسمانی انسان و جوهر الهی وجود وی متحقق می‌گردد و این جوهر الهی، که گفتیم به منزله عقل در عالم صغیر و همان نور الهی نهاده در وجود آدم است، نیز به منزله حضرت آدم است که از پدر و مادر زاییده نشده است. از نظر مولوی، حق در وجود شمس تبریزی محقق شده است. بعد از ناپدید شدن شمس و یأس از جستجوی وی، مولوی شمس را در وجود خود کشف می‌کند و از او، که مظهر حق است؛ و بنابراین، از حق پُر می‌شود. چون از شراب این عشق مست و از خود بیخود می‌شود، سخن او سخن شمس است، سخن حق است؛ آنچه می‌گوید زاییده عقل و خرد و آگاهی او نیست، الهام و معارف غیبی است که حق بر زبان او جاری می‌کند؛ پریرخ گویایی که از دهان و لب او سخن می‌گوید، شمس است، حق است و جوهر الهی تحقق یافته اوست:

بیا به پیش من آتا به گوش تو گویم	که از دهان و لب من پریرخی گویاست
کسی که عاشق روی پری من باشد	نزاده است ز آدم نه مادرش حواست
عجب مدار از آن کس که ماه ما را دید	چو آفتاب در آتش چو چرخ بی سروپاست
سر بریده نگر در میان خون غلطان	دمی قرار ندارد مگر سرحیاست؟...
خמוש باش مگوراز اگر خرد داری	ز ما خرد مطلب تا پری ما با ماست
که برد مفخر تبریز شمس تبریزی	خرد ز حلقه مغزم که سخت حلقه رباست (۱/۲۷۶)

کیفیت این گونه سخن گفتن را، که ناشی از خرد و آگاهی فرد نیست، مولوی در مثنوی با مثالی روشن می‌کند. دیوانه ای که پری بر او غالب شده است، از خویش و صفت مردمی، که گفتن و عمل کردن از روی عقل و اراده است، گم می‌شود و حرف و عمل او، حرف و عمل آن پری است:

چون پری غالب شود بر آدمی	گم شود از مرد و صنف مردمی
هرچه گوید آن پری گفته بود	زین سری زان آن سری گفته بود
چون پری را این صدم و قانون بود	کردگار آن پری بخود چون بود...
گرچه قرآن از لب پیغمبرست	هر که گوید حق نگفت او کافرست
چون همای بیخودی پرواز کرد	آن سخن را با یزید آغاز کرد ^{۱۱۵}

آدم و حوا و دو قطبی بودن اشياء

معانی رمزی آدم و حوا در داستان، بر اساس دو قطبی بودن اشياء و موجودات یا وجود دو اصل مذکر و مؤنث و نسبت میان آنها، در ساختها و مراتب مختلف هستی اعتبار پیدا می کند. خداوند در قرآن می فرماید: **وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**^{۱۱۶}. وجود این دو قطب در مراتب مختلف هستی، که نسبت متشابهی را در میان آن مراتب برقرار می کند، سبب می شود که هر دو قطب ممثل قطبهای دو گانه دیگر شود. بر رأس همه زوجهای متشکل از دو قطب، خداوند یا واجب الوجود یا نور الانوار وجود دارد که دو قطب یا دو اصل در وجود او وحدت یافته است. می توان زنجیره ای از این زوجها مثال آورد: عقل کل / نفس کل، آدم / حوا، خورشید / ماه، آسمان / زمین، معنی / لفظ، روح / جسد و... تشابهی که از نظر نسبت میان افراد متناظر این زوجها برقرار است سبب می شود که بتوان هر زوج را مثال یا رمز زوجها دیگر قرار داد. نسبت متشابه میان این زوجها ناشی از وجه «دهندگی» و «ستانندگی» میان افراد هر زوج است. همه افراد اول هر زوج به منزله قطب مثبت و اصل مذکر، و همه افراد دوم هر زوج به منزله قطب منفی و اصل مؤنث اند. قطبهای مثبت، مؤثرها؛ و قطبهای منفی متأثرها هستند. بر مبنای این ارتباط یا نسبت «دهندگی» و «ستانندگی»، می توان این زنجیره زوجها متناسب را همچنان ادامه داد و با تشکیل نسبتی میان افراد هر زوج، زنجیره ای از نسبتهای متشابه و متناظر پدید آورد که هریک وجود همان نسبت را با مثالهای دیگر در سطح دیگر تکرار می کند. چون اساس و مایه برقراری نسبت در میان افراد هر زوج جنبه ستانندگی و دهندگی و اصل تذکیر و تأنیث لحاظ شده است، در زنجیره این نسبتها، زوج آدم و حوا به عنوان برجسته ترین و مشهورترین مصداق مرد و زن- که خود ناشی از جنبه دینی و اساطیری آنهاست- بهترین و مناسبترین نماینده و نماد برای زوجها دیگر و بیان نسبت مورد نظر است. بنابراین، زوج یا مجموعه «آدم، حوا» رمز هر دو عنصری قرار می گیرد که در میان آن دو، نسبت و رابطه ای شبیه نسبت و رابطه میان آدم و حوا وجود داشته باشد؛ در این صورت، می توان نسبت آن دو عنصر را به یکدیگر طرف دیگر تناسبی قرار داد که یک طرف آن نسبت آدم به حواست. مثلاً اگر این دو عنصر عقل و نفس باشد، تناسب مذکور چنین خواهد بود: $\frac{\text{آدم}}{\text{حوا}} = \frac{\text{عقل}}{\text{نفس}}$ (می خوانیم: نسبت عقل به نفس مثل نسبت آدم به حواست). این تناسب بیانگر این تشبیه تمثیلی است: نسبت عقل به نفس

مانند نسبت آدم به حواست. این تشبیه تمثیلی قابل تجزیه به دو تشبیه ساده است: (الف) عقل مثل آدم است. (ب) نفس مثل حواست. اما این دو تشبیه ساده نتیجه آن تشبیه تمثیلی است و آن تشبیه تمثیلی ناشی از نگرش جهانشناختی و یژه ای است که نسبت زوجیت را در میان اشیا در مراتب مختلف هستی به منزله یک اصل یا فرض پیشین می پذیرد. این گونه تشبیهات، مانند قضایای هندسی، صحت و اعتبار معنوی خود را در پیوند با اصل از پیش پذیرفته شده و به استناد به آن اصل کسب می کنند و بدون وجود و پذیرش آن اصل آنها قضایائی مهمله اند که فاقد ارزش معرفتی می باشند. به همین سبب مثلاً آسمان را به منزله مرد و زمین را به منزله زن دانستن مستلزم قبول این اصل است که فرض کنیم حکمت و مشیت حق چنان قضا کرده است که اجزای جهان جفت جفت و هر جزئی عاشق جفت خویش باشد. چنانکه مولوی نیز با این فرض همان نتیجه را می گیرد:

حکمت حق در قضا و در قدر	کرد ما را عاشقان همدگر
جمله اجزای جهان زان حکم پیش	جفت جفت و عاشقان جفت خویش
هست هر جزوی ز عالم جفت خواه	راست همچون کهربا و برگ کاه
آسمان گوید زمین را مرحبا	با توّم چون آهن و آهنربا
آسمان مرد و زمین زن در خرد	هرچه آن انداخت این می پرورد ^{۱۱۷}

بدین ترتیب، با قبول وجود زوجها در مراتب مختلف هستی بر اساس پذیرش یک اصل و برقراری توازی و همانندی نسبتها میان افراد یک زوج با زوجهای دیگر، دو رشته از تشبیهات ساده و متعدد نتیجه می شود که مشبه به مشترک یک رشته از تشبیهات آدم، و مشبه به مشترک رشته دیگر حواست. با در نظر گرفتن این تشبیهات، می توانیم مشبه به را ذکر کنیم و اراده مشبه کنیم، یعنی مثلاً «آدم» بگوییم و هریک از معانی مجازی آن، یعنی عقل، خورشید، معنی... را اراده کنیم. اما این گونه کاربرد مجازی را، به جای استعاره، رمز اصطلاح کرده ایم، زیرا اولاً قرینه ای در کلام بوضوح ذکر نشده است تا معنی مجازی مشخص و واحدی را از کلمه مثلاً «آدم» دریابیم؛ و اگر قرینه حالی وجود دارد، این حال برای خواننده و گوینده در زمانی واحد و مکانی واحد یکسان و مشترک نیست. قرینه حالی ذهن و بینش گوینده است که خواننده تا در آن حال و هوای ذهنی قرار نگیرد معنی مجازی کلمه را در نمی یابد. ثانیاً علاقه شباهت که در استعاره شرط

کاربرد کلمه در معنی مجازی است، چون خارج از حوزه شباهتهای صوری است، بدون دست یافتن به حال و هوای ذهنی گوینده و درک بینش خاص او، یعنی همان شناخت قرینه، میسر نیست. بر اساس ادراک زمینه‌ای از این دست بود که به تفسیر رمزهای «آدم» و «حوا» در بیتهایی از مولوی پرداختیم. پیداست که وقتی میان زوجهای متناظر شباهت وجود داشته باشد، میان آنچه زاییده این زوجهاست نیز شباهت وجود خواهد داشت. چنانکه «جهان برین»، که زاده عقل کل و نفس کل است، با «جهان فرودین»، که زاده خورشید و ماه است، و با «آدمچگان» یا انسانها، که زاده آدم و حوا هستند، و با «سخن»، که زاده عقل جزوی و نفس جزوی است، شبیه می شوند و هریک می تواند مثال یا رمز دیگری در مراتب دیگر باشد. آنچه عنصر غالب یا اصل مؤثر در پدید آوردن این زادگان محسوب می شود همان قطب مثبت یا اصل مذکر است؛ چون نسبت به اصل مؤنث شریفتر و لطیفتر است. بنابراین، عقل کلی از نفس کلی، خورشید از ماه، عقل جزوی از نفس جزوی، و مشرق از مغرب، و آدم از حوا، و روح از جسد، و صورت از ماده، و معنی از لفظ، شریفتر است؛ و این اصلهای مذکر و شریف نیز هر کدام از اصل مادون خود شریفتر و از اصل مافوق خود خسیستر است، زیرا فیض وجود را از مرتبه شریفتر از خود می گیرد و به مرتبه خسیستر می دهد. بنابراین، جهت ستاندگی و دهندگی در اینجا هم برقرار است و اصولاً در همه ممکنات این دو جهت وجود دارد،^{۱۱۸} و فقط در واجب الوجود یا خداوند است که جهت ستاندگی وجود ندارد. پس می توان همان نسبت و رابطه‌ای را که میان زوجها ذکر کردیم، در میان زنجیره‌هایی متشکل از افراد زوجها نیز برقرار و معتبر دانست. نمونه‌ای از این برداشت را می توان در کتاب فیه مافیه مولوی ملاحظه کرد:

مقصود از نور آفتاب آن است که چیزها نماید. آخر این آفتاب چیزها نماید که به کار نیاید، آفتابی که چیزها نماید به کار آید حقیقت آفتاب او باشد و این آفتاب فرع و مجاز آن آفتاب حقیقی باشد. آخر شما را نیز به قدر عقل جزوی خود از این آفتاب دل می گیرید و نور علم می طلبید که شما را چیزی غیر محسوسات دیده شود و دانش شما در افزایش باشد... پس دانستیم که آفتاب دیگر هست، غیر آفتاب صورت، که از وی کشف حقایق و معانی می شود؛ و این علم جزوی، که در وی می گریزی و از وی خوش می شوی، فرع آن علم بزرگ است و پرتو آن است. این پرتو را به آن علم بزرگ و آفتاب اصلی می خواند^{۱۱۹}.

کوشش صوفی در راهی که می رود برای پیوستن به آن آفتاب اصلی و علم بزرگ است و این از طریق پیوستن عقل جزوی به عقل کلی و کشف معانی و حقایق، بی نیاز به معلم بشری، حاصل می شود. آن کس را که این مرتبه حاصل می شود در شمار اولیا و همشأن انبیا باید به حساب آورد. او دارای علم لدنی و مهبط وحی است. مولوی در فیه مافیه می نویسد:

عقل جزوی قابل آموختن است، محتاج است به تعلیم. عقل کل معلم است محتاج نیست... هر که را عقل جزوی است محتاج است به تعلیم، و عقل کل واضع همه چیزهاست؛ و ایشان انبیا و اولیا اند که عقل جزوی را به عقل کل متصل کرده اند و یکی شده اند... اکنون همچنان که این جسم به نسبت به عقل و دل کثیف و غلیظ است و ایشان لطیف اند و این کثیف به آن لطیف قایم است و اگر لطف و تازگی دارد از او دارد بی او معطل است و پلید است و کثیف و ناشایسته است، همچنین عقول جزوی نیز به نسبت با عقل کل آلت است تعلیم از او کند و از او فایده گیرد، و کثیف و غلیظ است پیش عقل کل.^{۱۲۰}

به این ترتیب، عقل جزوی در مقایسه با عقل کل نیز مانند حوّا در مقایسه با آدم است؛ از او پدید آمده است و از او فیض می گیرد؛ و آن کس که این عقل جزوی را به عقل کل متصل می کند، خواه نبی و خواه ولی، انسان کامل است که سخن او سخن حق است. همچون کسی که پری بر او غالب شده است، سخنش و فعلش سخن و فعل پری است نه آن خود.

چون پیغامبر—صلی اله علیه وسلم—مست شدی و بیخود سخن گفتی، گفتی قال الله. آخر از روی صورت زبان، او می گفت اما او در میان نبود. گوینده در حقیقت حق بود. چون او اول خود را دیده بود که از چنین سخن جاهل و نادان بود و بی خبر، اکنون از وی چنین سخن می زاید، داند که او نیست که اول بود، این تصرف حق است...^{۱۲۱}

فرشته: عقل، نفس ناطقه

ابلیس، شیطان، دیو: نفس اماره

در داستان آدم، ابلیس یا شیطان یا دیو اغلب به معنی حقیقی و به صورت تلمیح و تصویر در کلیات شمس به کار می رود، اما گاهی نیز به صورت رمز آمده است و نمی توان اشاره به آن را

در معنی حقیقی و تنها به صورت تلمیح محدود کرد.

در بخش مربوط به «آدم و حوا» آدم را «عقل» شمردیم؛ و منظور از این عقل نه عقل مذموم است که به تدبیر امور دنیوی می پردازد و هوش و زیرکی خود را از طریق تزویر و ریادر خدمت خواهشهای نفس-نفس اماره-می گذارد تا کام او را برآورد، بلکه منظور از عقل بیشتر همان دو قوه نفس ناطقه است که به دو جنبه عقل نظری و عقل عملی تقسیم می شود؛ که عقل نظری متعلق به دانستیهاست و کلیات امور را استنباط می کند، و عقل عملی همان کلیات را مقدمه جزئیات مصالح و مفاسد و حسن و قبح افعال و اعمال قرار می دهد.

اگر روح انسانی را به پرندایی مانند کنیم، دو قوه عقل نظری و عملی برای آن پرنده به منزله دو بال است؛ و آن طایر ملکوتی آنگاه می تواند به اوج سعادت و کمال آدمیت پرواز کند که در هر دو بال علمی و عملی، یعنی در تحصیل دانش و بینش، و هم در توانش و آراستگی خوی به حد کمال رسیده و قوت و قدرت پر افشانی و بال گشایی یافته باشد.^{۱۲۲}

این عقل، که به اعتباری دیگر همان نفس ناطقه انسانی است، در مقابل نفس اماره قرار دارد. اخوان نوشته اند:

مَا الْعُقْلُ الْإِنْسَانِي؟ وَذَلِكَ أَنَّ الْعُقْلَ الْإِنْسَانِي لَيْسَ هُوَ شَيْئاً سِوَى النَّفْسِ النَّاطِقَةِ إِذَا هُوَ كَبُرَ وَشَاحَ بَعْدَ آيَاتِ الصَّبَا^{۱۲۳}...

در انسان، که کاملترین موجودات است و بعد از نبات و حیوان به وجود آمده است، هم نفس نباتی و هم نفس حیوانی وجود دارد و علاوه بر آن دو، نفس ناطقه وجود دارد که خاص انسان است. قوه شهوت ناشی از نفس نباتی و قوه غضب ناشی از نفس حیوانی و قوه نطق ناشی از نفس انسانی است. نفس حیوانی و نباتی، هریک با قوای مخصوص خود، انسان را سرگرم تعلقات دنیوی می کنند و شهوت و شوق انسان را به خوردن و آشامیدن و انتقام و ریاست و جماع و جز آن برمی انگیزند و موجد اخلاق پست و اعمال قبیح می گردند. اما نفس ناطقه جویای کمال و علم و حکمت است و آنچه او را از سیر در مقامات معنوی و معارف و حکمت باز می دارد همان نفس نباتی و حیوانی است. اخوان در جلد اول رسائل، پس از بحث مفصل درباره نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس ناطقه انسانی و ذکر قوای مخصوص به هریک از آنها و اخلاق و عادات مذموم ناشی از آنها در انسان،

(۱۲۲) مولوی نامه، ج ۱، ص ۴۶۰؛ نیز — به قبل و بعد این صفحه (۱۲۳) رسائل اخوان الصفا، ج ۳، ص ۴۵۷.

آیات و احادیث متعددی، که مضمون آنها ناظر به رابطه میان شیطان و انسان است، نقل می کنند از جمله آیاتِ إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا^{۱۲۴} وَإِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِيناً^{۱۲۵}، و احادیثِ لِكُلِّ إِنْسَانٍ شَيْطَانَانِ يُغْوِيَانِهِ وَإِنَّ شَيْطَانِي أَعَانَنِي اللَّهُ عَلَيْهِ فَأَسْلَمَ و در ضمن این آیات و احادیث همچنین اشاره به قول پیامبر صلی الله علیه وآله شده است که می فرماید: رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْاَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْاَكْبَرِ. نویسنده این رساله، پس از تأمل و تفکر در باره این آیات و احادیث، چنین نتیجه گرفته است که منظور از شیطان همان نفس نباتی و حیوانی است که نسبت به نفس ناطقه به منزله دو شیطان اند^{۱۲۶}. نفس ناطقه یا، چنانکه گفتیم، عقل، به معنی خاص آن که توضیح دادیم، همان اصل انسانیت و وجه تمایز انسان با حیوان است و منظور از آدم همین است. اگر نفس ناطقه بر این دو شیطان غالب گردد، انسان به مقام فرشتگی و برتر از آن می رسد؛ و اگر مقهور آنها شود، به مرتبه بهایم و حتی پست تر از آنها سقوط می کند. چنانکه نویسنده همان رساله نیز می گوید که چون با هوای نفس شهوانی و نفس غضبی دشمنی و مخالفت ورزیدم و با دشمنان نفس ناطقه ام حرب کردم و به نیروی خداوند بر آنها پیروز شدم و به اذن وی بر آنها مالک گشتم و آنها را به بندگی در آوردم و آن دو شیطان را تحت امر و نهی نفس ناطقه قرار دادم، در آن هنگام نفس ناطقه ام با اظهار افعال نیک و اعمال پاک و اخلاق جمیل و آرای صحیح و معارف حقیقی فرشته ای از فرشتگان بود.^{۱۲۷}

بدین ترتیب، می توان در بعضی از آیات مولوی، که «آدم» و «ابلیس» یا «شیطان» در آنها در معنای حقیقی به کار نرفته اند، منظور از آدم را «عقل» یا «نفس ناطقه» و منظور از «ابلیس» یا «شیطان» را نفسهای نباتی و حیوانی یا همان نفس اماره وقتی که تحت سلطه نفس ناطقه در نیامده اند، یا به طور کلی قوای شهوت و غضب و خویها و عادات مذموم ناشی از آنها دانست. عقل یا نفس ناطقه یا همان اصل آدم، در رابطه با این ابلیس یا شیطان، فرشته است، یا از جنس فرشته و از این روی به سوی حق می پوید.

خدای داد و دستت که دامن من گیر بداد عقل که تا راه آسمان گیری
که عقل جنس فرشته ست، سوی او پوید ببینش چوبه کف آینه نهان گیری (۶/۲۶۷)

مولوی در مثنوی نیز عقل را صورتی دیگر از فرشته و نفس را صورتی دیگر از شیطان می خواند:

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده اند در دو صورت خویش را بنموده اند

(۱۲۴) فاطر ۳۵: ۶. (۱۲۵) اِسرَاء ۱۷: ۵۳. (۱۲۶) رسائل اخوان الصفا، ج ۱، صص ۳۶۵ و ۳۶۶؛ و نیز — به صفحات قبل و بعد از آنها. (۱۲۷) همان کتاب، ص ۳۶۷.

چون فرشته و عقل کایشان یک بدند بهر حکمتهاش دو صورت شدند
 دشمنی داری چنین در سر خویش مانع عقلست و خصم جان و کیش...
 گرنه نفس از اندرون راهت زدی رهنان را بر تو دستی کی بدی
 زان عوان مقتضی که شهوتست دل اسیر حرص و آزو آفتست^{۱۲۸}

قبل از مولوی، بهاء ولد، پدر مولوی، نیز ضمن اشاره به داستان آدم و حوا و مار و شیطان به همین نکته اشاره کرده است:

اکنون بدان که در آدم و آدمی هم ملکی مرکب شده است و آن عقل است، و هم شیطانی مرکب شده است و آن نفس است؛ و شیطان در نفس خویشتن متمرّد است مگر بر سبیل ندرت منقاد شود که اَسْلَمَ شیطانی. مگر این عقل همان فرشته است و این نفس همان شیطان است که هر دو در کسوه بشر آمدند. آن سجده کن و متواضع و این سرکش و متکبر. و دوزخ سرای متکبران است که مَثْوًی لِّلْمُتَكَبِّرِينَ^{۱۲۹} زیرا که متکبران مخالفان اند بندگی را نمی دانند، و بهشت سرای متواضعان است، سَلَامٌ عَلَیْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ^{۱۳۰}، زیرا که ایشان بندگی می کنند و بندگی را می دانند... اما عقل ممزوج به نفس، اگر نیکویی و عقل او غالب آید، مزه اش بیش از آن ملایکه باشد که پیش آدم بودند و سجده کردند؛ از آنکه این نفس گنده و رسوا و شهوانی را مسلمان کرد، لاجرم در بهشت مزه فرشتگیش بدهند از تسبیح و لقا و پاکی. باز اگر نفس خسیس غالب آید و این مایه فرشتگی را نیست کند، رنج او زیاده از بهایم و شهوانیات دگر باشد؛ که او مایه فرشتگی را فاسد کرده است، لاجرم آن فرشتگان در عالم غیب مرعقل را یاریگرند و مؤمنان را در عالم مشاهده یاریگرند، و آن شیاطین در عالم غیب مرنفس را یاریگرند و کافران را در عالم عین و مشاهده یاریگرند^{۱۳۱}.

می توان مثالهای دیگری نیز از کتابهای عرفانی ذکر کرد که در آنها به نسبت آدم و ابلیس از یک سو، و عقل و نفس از سوی دیگر توجه شده است. تشابه و توازی نسبتهای تضاد میان

۱۲۸) مثنوی، دفتر سوم، ص ۲۳۱؛ نیز — به تعبیر مشابه در این مورد به همان کتاب، دفتر سوم، ص ۱۸۱ و

۱۸۲؛ مقایسه کنید با عطار: چو شیطان در درونت رخت بنهاد / بسلطانی نشست و تخت بنهاد. ترا در

جادوئی همت قوی کرد / که تا جانت هوای جادوئی کرد اگر شیطان چنین رهن نبود / چنین سلطان مرد وزن نبود. (الهی نامه، ص ۱۰۴)

۱۲۹) زمر ۳۹: ۶۰. ۱۳۰) رعد ۱۳: ۲۴. ۱۳۱) معارف بهاء ولد، ج ۱، ص ۸۱.

آدم و ابلیس با عقل و نفس، همان مطالبی را که دربارهٔ تقابل زوجهای آدم و حوا و عقل و نفس گفتیم پیش می‌آورد. اگرچه در اینجا نوع نسبتی که میان افراد دو طرف تناسب برقرار می‌گردد با نسبت میان آدم و حوا و زوجهای متناظر با آن فرق دارد، اما نتیجه‌ای که از تجزیه و تحلیل تناسب $\frac{\text{آدم}}{\text{ابلیس}} = \frac{\text{عقل}}{\text{نفس}}$ به دست می‌آید مشابه همان نتایج حاصل از تناسب قبلی است؛ یعنی دو تشبیه ساده حاصل می‌شود که براساس آنها می‌توان آدم را رمز عقل و ابلیس را رمز نفس فرض کرد. البته در اینجا اصلی که از پیش باید وجود داشته باشد تا صحت قضایای بعدی را ثابت و معتبر دارد به مناسبت نسبتی که با نسبت قبلی فرق دارد تفاوت پیدا می‌کند. در اینجا میان افراد هر زوج یا هر طرف تناسب نسبت ستاندگی و دهندگی وجود داشت، اما در اینجا نسبت تضاد وجود دارد. بنابر این، اصل فکریا فرض قبلی مقدم بر این نسبتها و تشبیهات حاصل از آنها باید بیانگر این نسبت تضاد باشد. مولوی این تضاد را نیز از همان آغاز آفرینش با مشیت خالق پیوند می‌زند:

چون مراد و حکم یزدان غفور	بود در قدمت تجلّی و ظهور
بی رزندی ضد را نتوان نمود	وان شه بی مثل را ضدّی نبود
پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای	تا بود شاهیش را آینه‌ای
پس صفای بی حدودش داد او	وانگه از ظلمت ضدش بنهاد او
دو علم بر ساخت اسپید و سیاه	آن یکی آدم دگر ابلیس راه... ۱۳۲

در تصوف، غلبهٔ عقل بر نفس از طریق ریاضت ممکن می‌گردد؛ و در ریاضت، گرسنه داشتن شکم از واجبات است. عکس این، یعنی پر داشتن شکم، سبب غالب آمدن نفس بر عقل و توجه انسان به امور مادی و تعلقات و لذتهای دنیوی می‌گردد:

چوپر شود شکمت در زمان حشر آرد/ به جای عقل توشیطان به جای کعبه صنم. (۴/۶۸)

در غلبهٔ نفس بر عقل، صنم جای کعبه را می‌گیرد؛ و در غلبهٔ عقل بر نفس، دل به هر سو رو کند آن سو قبله اش می‌شود:

چون پیش آدم از دل و جان و بدن کنسی	یک سجده‌ای به امر حق از صدق بی ریا
هر سو که تو بگردی از قبله بعد از آن	کعبه بگردد آن سو بهر دل ترا (۱/۱۲۶)

در بیت زیر ضمن توجه به حدیثی، مولوی بصراحت ابلیس را با نفس مقایسه کرده است.

از اسلم شیطانی شد نفس توربانی / ابلیس مسلمان شد تا باد چنین بادا

در بیت زیر، ترکیب «عقل آدم سان» به شباهت میان عقل و آدم اشاره دارد:

دیو گیرد عشق را از غصه هم این عقل را / ناگهان گیرد گلوی عقل آدم سان ما. (۱/۹۶)

در ابیات متعددی، مولوی به «ابلیس مسلمان» اشاره دارد که مستفاد از حدیث لَيْسَ مِنْكُمْ مَنْ أَحَدٍ إِلَّا وَقَدْ وَكَّلَ قَرِينُهُ مِنَ الشَّيَاطِينِ. قَالُوا وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ نَعَمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَعَانَنِي عَلَيْهِ فَأَسْلَمَ^{۱۳۳}. در این حدیث، که به صورتهای دیگر نیز ذکر شده است، چنانکه از معارف بهاء ولد نقل کردیم، شیطان یا ابلیس همان نفس است^{۱۳۴}. در حدیث رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ، جهاد اکبر به جهاد با نفس تعبیر شده است^{۱۳۵}. مولوی در بیتی، با توجه به دو حدیث مذکور در فوق، باز ابلیس را رمز نفس می شمارد:

اندرین ملحه نصرت همه با تیغ خداست / از غنایم همه ابلیس مسلمان آرید. (۷/۹۶)

در جهاد اکبر، که مبارزه با نفس است، باید انسان بکوشد بر اندیشه های بد و صفات زشت، که ناشی از خواهشهای نفس است، پیروز گردد و ابلیس نفس را مسلمان کند. غنایم این جهاد، پس از پیروزی، مسلمان گردیدن ابلیس و رام و مطیع شدن نفس است. مولوی در آغاز غزلی، که بیتی از آن را نقل کردیم، به اسیر کردن و مقید کردن اندیشه های بد، که خود ناشی از ابلیس نفس است، امر می کند:

دزد اندیشه بد را سوی زندان آرید	دست او سخت ببندید و به دیوان آرید
شحنه عقل اگر مالش دزدان ندهد	شحنه راهم بکشانید و به سلطان آرید (۷/۹۶)

از جمله صفت های خاص ابلیس حسد است که در داستان آفرینش آدم و سجده نکردن ابلیس به وی آشکار است. مولوی در بیتی از غزلی دیگر، ضمن تشبیه نفس به دیو، حسد را جزء وصف دیو نفس می شمارد:

دیو یست نفس تو که حسد جزو وصف اوست / تا کل او چگونه قبیحی و مقدور یست. (۱/۲۶۶)

در مثنوی نیز صفت «حسود» برای شیطان ذکر شده است، و کوشش شیطان در بیرون کشیدن آدم و حوا از بهشت شاهد این صفت در شیطان است:

(۱۳۳) احادیث مثنوی، ص ۱۴۸. (۱۳۴) معارف بهاء ولد، ج ۱، ص ۸۱. (۱۳۵) همان کتاب، ص ۸۲.

آن عدوی کز پدرتان کین کشید سوی زندانش ز علّین کشید...
مادر و بابای ما را آن حسود تاج و پیرایه به چالاکی کشید^{۱۳۶}

مار: انسانهای خوش ظاهر و کج باطن، تعلقات و لذت‌های دنیوی

مولوی در کلیات شمس، در موارد متعدد، کلمه مار را مثل اسامی دیگر حیوانات بدون اشاره به داستانی آورده است. اما در دو بیت اشاره به مار؛ با داستان آدم مربوط می‌شود که در بخش اول داستان آنها را ذکر کردیم. در زمینه داستان آدم بر دو صفت و یژه و غالب مار تکیه شده است: یکی ظاهر آراسته، و دیگر نیش نهان زهر آگین که مایه هلاکت است. بر اساس این دو صفت مشهور و غالب، مار را هم می‌توان رمز افراد ظاهر الصلاح و فریبکار دانست که با ظاهر خوش و باطن پلید انسان را فریفته و سپس گمراه می‌کنند، و هم رمز تعلقات دنیوی از هر نوع که نفس را به سوی خود می‌کشند و او را اسیر صورتهای آراسته و لذت‌های گذرا و بی ارزش خود می‌گردانند. نتیجه دل‌بستگی به این ظواهر ناپایدار سبب غفلت از حقایق و معارف روحانی و لذات معنوی و استغراق نفس در امیال و شهوات فانی و دنیوی می‌گردد. اینکه در داستان آدم، شیطان در سر مار پنهان می‌شود و یا در دهان وی پنهان می‌گردد تا به بهشت راه می‌یابد و آدم و حوا را اغوا و سرانجام از بهشت جدا می‌کند، خود تصویری از تضاد ظاهر و باطن افراد ناراست و اندیشه‌های پلید و سخنان دلفریب آنهاست. کیفیت فریب خوردن آدم و حوا از ابلیس، که در دهان یا سر مار پنهان می‌شود، تمثیل پندآمیزی است تا انسان را به پرهیز از آمیزش با ظاهر آراستگان کج اندیش وادارد و به او بیاموزد که تنها فریفته ظواهر خوش و دلفریب افراد و اشیا و سخنان نگردد و به باطن و حقیقت مکتوم هر چیز نیز توجه کند:

چو آدمی به یکی مار شد برون ز بهشت / میان کژدم و ماران ترا امان ز کجا؟! (۱/۱۳۴)
مقام داشت به جنت صفی حق آدم / جدا فتاد ز جنت که بود مار آمیز (۳/۷۶)

بهاء ولد، در تمثیلی، تن را چون بهشت و نفس را چون مار می‌داند که شیطان با آن یار می‌گردد و انسان را می‌فریبد:

اکنون در بهشتِ تنت نفس همچون مار آراسته شده ندیمی می‌کند حقیقت ترا؛ و شیطان می‌آید بر آستانه بهشتِ تنت و نفس ترا می‌خواند که جنس منی، مرا در

سر خود جایی ده. چون در تن تو درآید، کلماتی که ترا خوش آید با تو بگوید. تو پنداری که ندیمی می کند، خود ندامتت بار می آورد. و این نفس تو با او یار می شود تا ترا گمراه کند به رنگها و جمال نغز و شهوت و خوشیهای دیگر. باش تا چون مسخس گردانند، آنگاه بینی که حال بروی چگونه شود... ۱۳۷.

مولوی در فیه مافیه، در مقایسه انسان بابهایم و فرشتگان، تمثیل زیبایی برای حال انسان بیان می کند که در آن نیمه شهوانی یا حیوانی انسان را با مار مقایسه می کند:

ماند آدمی مسکین، که مرکب است از عقل و شهوت، نیمش فرشته و نیمش حیوان، نیمش مار است و نیمش ماهی. ماهیش سوی آب کشاند و مارش سوی خاک. در کشاکش و جنگ است. مَن غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتُهُ فَهُوَ أَعْلَى مِنَ الْمَلَائِكَةِ، وَمَن غَلَبَ شَهْوَتُهُ عَقْلُهُ فَهُوَ أَدْنَى مِنَ الْبَهَائِمِ ۱۳۸.

گندم: لذتهای مادی حقیر

چنانکه در بخش اول توضیح دادیم، آدم به سبب خوردن دانه گندم از بهشت رانده می شود. مولوی در مثنوی، در یک جا، خوردن گندم را نتیجه قضای الهی می داند. آدمی که به نور پاک خداوند می بیند و حقایق اسماء بر او آشکار است و دارای علم لدنی است و به سبب تابش انوار حق از وی فرشتگانش سجده می کنند و دارای قابلیت های بینهایت است، وقتی قضا می آید، دانش نهی خداوند بر او خطا می شود و آن را تاویل به چیزی دیگر می کند و ترجیح تاویل سبب می شود که فریب شیطان کارگرافتد و به سوی گندم رود.

چشم آدم چون به نور پاک دید	جان و سر نامها گشتن پدید
چون ملک انوار حق در وی بیافت	در سجود افتاد و در خدمت شتافت
این چنین آدم که نامش می برم	گر ستایم تا قیامت، قاصر م
این همه دانست و چون آمد قضا	دانش یک نهی شد بروی خطا
کای عجب نهی از پی تحریم بود	یا به تاویلی بدو توهم بود
در دلش تاویل چون ترجیح یافت	طبع در حیرت سوی گندم شتافت ۱۳۹

در جای دیگر، مولوی همین گندم را به لذتهای مادی و دنیوی، که نوعی از آن از طریق

خوردن و حلق و دهان حاصل می شود، تاویل می کند. این لذت نیز چشم بند آن جهان و مانع دیدن حقایق می گردد. آدم با گناه ناچیزی از بهشت رانده می شود؛ اما این گناه ناچیز از آدم که نور دیده حق است، بس بزرگ می نماید، همچنان مویی که در چشم کوهی عظیم می نماید:

چشم بند آن جهان حلق و دهان	این دهان بر بند تا بینی عیان
یک قدم زد آدم اندر ذوق نفس	شد فراق صدر جنت طوق نفس
همچو دیو از وی فرشته می گریخت	بهر نانی چند آب چشم ریخت
گرچه یک موبد گنه کوچسته بود	لیک آن مودردودیده رُسته بود
بود آدم دیده نور قدیم	موی در دیده بود کوه عظیم ^{۱۴۰}

این قدم زدن در ذوق نفس، که منجر به فراق از حضور حق و بهشت می شود، خود ناشی از صفت حرص است که در دل پیدا می آید و حرص است که از دل آدم سلیمی را می برد و آن را آماده پذیرش دروغ و عشوه ابلیس می کند، تا قدرت تمیز را از کف داده و گندیم چون کژدم را می خورد. خلق اگر فریفته شیطان می شوند بدان علت است که مست هوس و آرزوهای دنیوی اند. هر که دل خود را از هوس پاک کند دلش سلیم و بی رنج و علت گشته و آشنای راز می شود:

چون شود از رنج و علت دل سلیم	طعم کذب و راست را باشد علیم
حرص آدم چون سوی گندم فزود	از دل آدم سلیمی را ربود
پس دروغ و عشوه ات را گوش کرد	غره گشت و زهر قاتل نوش کرد
هر که خود را از هوا خوباز کرد	چشم خود را آشنای راز کرد ^{۱۴۱}

به همین سبب، مولوی، در ضمن غزلی، بامثال آوردن حضرت آدم، به مخاطب سفارش می کند که اگر هوای جنت دارد از حرص بر هر ریشه خواری دست بکشد:

پدرت ز جنت آمد زبیلای گندمی دو چو هوای جنتست تو هر ریشه خوار چونی (۷/۱۶۹)

مولوی، در غزلی دیگر، خود را راز آشنا توصیف می کند. بنابر این، او خود را از هوا خوباز

(۱۴۰) همان کتاب، دفتر دوم ص ۲۴۷، نیز به همین مضمون گندم خوردن آدم در:

حدیقه، ص ۴۳۳، الهی نامه، صص ۳، ۹۶، ۱۰۲؛ اسرارنامه، صص ۱۷، ۱۲۷.

(۱۴۱) مثنوی، دفتر دوم، ص ۳۹۹.

کرده است و از هریسه خواری و لذتهای این جهان دست شسته است. در این غزل، غرور و مستی خود را ناشی از آن سر، یعنی نفخه الهی و لطف سابق حق، می بیند. او در هر لحظه و هر ساعت، به کوری چشم هوشیاری، صد رطل شراب معنوی بی ساغر و بی آلت می نوشد ؛ در این مستی، مرغان و بازان الهام و معارف الهی را از عالم غیب صید می کند و در مستی چنین حالی است که حقایق از لب او می جوشد و مرغان حقایق شگفت از کف دست او می روید. در پایان این غزل، او به دانه آدم (گندم، لذتهای مادی) اشاره می کند و می گوید که وی دانه آدم را، که از سنبل همان گندم است که آدم به سبب خوردن آن از بهشت رانده شد، به خاطر بازگشت به جنت و حضور حق می فروشد، تا این خودداری از لذتها، که به منزله روزه داری و لب بستن از ناپسندیده و خویشتن داری از معاصی است، جان او را سپری شود از میل به هر آنچه ماسوی الله است.

با دست مرا زان سر اندر سر و در سبلت	پر باد چرا نبود؟ سرمست چنین دولت
هر لحظه و هر ساعت بر کوری هشیاری	صد رطل در آشامم بی ساغر و بی آلت
مرغان هوایی را بازان خدایی را	از غیب به دست آرم بی صنعت و بی حیل
خود از کف دست من مرغان عجب رویند	می از لب من جوشد در مستی آن حالت
آن دانه آدم را کز سنبل او باشد	بفروشم جنت را بر جان نهم جنت ^{۱۴۲} (۱/۱۹۷)

سنایی نیز در گندمی که سبب بیرون شدن آدم از بهشت می شود، همان مفهوم لذائد دنیوی و تعلیقات آن را می بیند:

چيست دنیا و خلق و استظهار	خاکدانی پراز سنگ و مردار
از پی گندمی در این عالم	چند باشی برهنه چون آدم

(۱۸۲) در باره «جنت»، آخرین کلمه بیت، در حاشیه کلمات شمس آمده است که «در نسخه» «مق» روی حرف اول ضمه گذاشته است و ظاهراً به کسر اول صحیحتر می نماید. «علت ترجیح کسر ذکر نشده است. به نظر می رسد همان ضبط نسخه «مق» صحیح باشد و کلمه «جنت» (به ضم جیم) به معنی پوشش و سپر درست باشد. در خلاصه شرح تعرف (ص ۴۸۸) توضیحی در باره کلمه «جنت» در حدیث القوم جنت آمده است که تا اندازه ای معنی بیت را روشن می کند «... پس روزه را جنت خواندند بدان معنی که وی پوشش گردد هر بنده را، و اندر پوشش اختلاف کرده اند... و بعضی گفتند سپر گردد مردل بنده را از هر چه غیر حق - تعالی - است تا آن را نبیند و از ایشان غایب گردد.» با توجه به این توضیح، می توان بیت را چنین معنی کرد که از لذایذ دنیوی و از شکمپرستی دست می شویم و ریاضت می کشم و روزه می گیرم، تا این روزه و لب بستن از خوردن جانم را از هر چه غیر خداست سپری گردد و

در جهان بنگراز پی رازش چه کنی رنگ و بوی غمازش^{۱۴۳}
 او نیز مثل مولوی و دیگر صوفیان شرط وصول به عالم عشق و معرفت را ترک دنیا و
 لذتها و تعلقات آن می داند. برای نوشیدن شراب شوق و معنی، یعنی همان شرابی که
 ابراهیم ادهم و معروف کرخی و جنید و شبلی و بسطامی و دیگر صوفیان نوشیدند و بدان غم
 غربت و فراق جان را در این جهان کاهش دادند، مسلّم کردن دل از هستی لازم است:
 مسلّم کن دل از هستی مسلّم دمامد کش قدح اینجا دمامد
 نه زان میها کزان مستی فزاید از آن میها که از جان کم کند غم
 حریفانت همه یکرنگ و دلشاد چه بسطامی و ابراهیم ادهم
 جنید و شبلی و معروف کرخی حبیب و آدم و عیسی مریم
 می شوق ملک نوش از حقیقت که تا گردد دل و جان تو خرم^{۱۴۴}

بتوانم دوباره به بهشت و حضرت حق باز گردم. مولوی صبر و خویشتن داری را در برابر لذایذ دنیوی خوی
 و صفت پسندیده‌ای می داند که در نتیجه روزه حاصل می شود. در مثنوی، به دنبال داستان «خدا و انداختن
 خصم در روی علی علیه السلام در جنگ» و خودداری حضرت علی (ع) از کشتن وی، می گوید: حلم
 علی (ع) سبب شد که پنجاه نفر از خویشان دشمن و خود دشمن به سوی دین روی آورند؛ اما عدم حلم
 آدم و میل او به سوی گندم سبب شد که فکر او افسرده شود و خورشید جان آدم را کسوف شهوت تیره کند
 و از بهشت رانده گردد.

تیغ حلم از تیغ آهن تیزتر بل ز صد لشکر ظفر انگیزتر
 ای دریغا لقمه‌ای دو خورده شد جوشش فکرت از آن افسرده شد
 گندمی خورشید آدم را کسوف چون ذنب شعشاع بدری را خسوف
 (مثنوی، دفتر اول، ص ۲۴۵ و نیز — کتاب حاضر ذیل تفسیر داستان سلیمان و خاتم سلیمان)

۱۴۳. حلیقه الحقیقه، ص ۴۳۳

۱۴۴. دیوان سنایی، ص ۹۳۶

۲. ابراهیم، خلیل الله

الف) داستان ابراهیم (ع)

به داستان ابراهیم در ضمن سوره های متعدد از قرآن کریم اشاره شده است. از جمله سوره های بقره، آل عمران، نساء، انعام، توبه، هود، یوسف، ابراهیم، حجر، نحل، مریم، انبیاء و... لقب خلیل الله- که در نورات نیز آمده است- در ضمن سوره نساء برای ابراهیم ذکر شده است: **وَ اتَّخَذَ اللَّهُ اِبْرَاهِيْمَ خَلِيْلًا^۱**.

بنابر آنچه در عهد عتیق آمده است، ابراهیم بانی و موجد اعظم طایفه یهود و بنی اسماعیل و سایر طوایف عرب بوده است. وقتی که خدا او را دعوت نمود که از خویشان بت پرست خود دست بکشد، هفتاد ساله بود. او بعد از این دعوت خداوند، زوجه خود، ساره، را برداشته با پدر و برادر و برادرزاده خود، لوط، به حرّان رفت. چند سال که گذشت به الهام الهی از آنجا نقل مکان کرد و به زمین موعود وارد شد؛ و پس از چندی، به واسطه خشکسالی به مصر رفت، و پس از مدتی، در حالی که صاحب مواشی بسیار بود، به کنعان بازگشت. بار دیگر خداوند بر او ظاهر گردید و وعده داد که ذریّه او چون ستاره های آسمان کثیر العدد خواهند شد. در این وقت ساره به واسطه نازادی خود کنیزک خود، هاجر مصری، را به او داد که زوجه دوم او شد و از او اسماعیل متولد گردید. بعد از سیزده سال، بار دیگر خداوند بر او ظاهر گشت و مطمئنش ساخت که وارث موعود از زوجه اش ساره متولد خواهد شد؛ و در آن وقت، اسم ساره به سارا مبدل گردید. ملاقات با سه ملک و استغاثه ابراهیم از فرشته برای سکنه سدوم هم در اینجا واقع شد. فرزند موعود از سارا متولد گردید، و این فرزند اسحاق نام گرفت. پس از تولد اسحاق، هاجر و اسماعیل از حضور او مسافرت کردند. بیست و پنج سال گذشت تا خداوند ایمان ابراهیم را در بوته آزمایش نهاد و وی را فرمود که اسحاق، پسر خود را، که وارث عهد است، بر کوه موریا برده قربانی کند. ابراهیم از این آزمایش سرفراز بیرون

آمد و بدین لحاظ، پدر مؤمنین خطاب شد و چندین دفعه به لقب خلیل الهی سرفراز گشت^۲.
مندرجات نورات در باره ابراهیم و اعمال و کارهای او مفصل است که در قرآن نیز اشاراتی به آنها رفته است. بعضی از حوادث در داستان ابراهیم، که در قرآن ذکر شده، در نورات نیست؛ مثل قصه در آتش انداختن ابراهیم به وسیله نمرود؛ و بعضی حوادث نیز با نورات اختلاف دارد، مثل چگونگی کشتن چهار مرغ به وسیله ابراهیم و زنده شدن آنها، و مثل ذکر نام پدر ابراهیم، آزر، که در نورات نام وی ترح است یا تارح، و الیعازر نام خادم وی است^۳. ما ضمن نقل ابیات مولوی، به حوادث داستان ابراهیم، چنانکه صاحبان تفسیر و قصص آورده اند، اشاره می کنیم.

نام خلیل جز در مورد زیر، همراه با سایر شخصیتها و حوادث داستان، در کلیات شمس آمده است:

بُد دعا زنبیل و این دولت خلیل / می نگنجد در دعا اقبال عشق (۳/۱۳۲)

آزر

ز صورتهای غیبی پرده بردار / کسادی ده نقوش آزی را. (۱/۶۸)
چون شما و جمله خلقتان نقشهای آزند / نقشهای آزر و آزر مبادا بی شما. (۱/۹۰)
آن مه که بسوخت مشتری را / بشکست بتان آزی را. (۲/۱۰۱)
تو مپرس حال مجنون که ز دست رفت لیلی / تو مپرس حال آزر که خلیل آزر آمد. (۲/۱۳۲)
در عین آتشم چو خلیلم فرست آب / کازر مثال بتگرم از بیم و از امید. (۲/۱۸۹)
چون دلم بتکده شد آزر گوشت تراش / چون سرم معصره شد خانه خمار مگیر. (۳/۷)
گرم شد و عربده آغاز کرد / گفت که تو نقشی و من آزم. (۴/۸۵)
بر آن آرد ترا حرص چو آزر / که ابراهیم ادهم را رها کن. (۴/۱۷۰)
آن جمالی کو که حقش نقش کرد از دست خویش؟ / تا یکی نقشی که آن آزر و مانیت آن. (۴/۲۰۷)
فر تبریزست از فر و جمال آن رخی / کان غبین و حسرت صد آزر و ما نیست آن. (۴/۲۱۵)
وانما رخسار را تا بشکنی بازار بت / زان رخی کو حسرت صد آزر و ما نیست آن. (۴/۲۱۶)
گشتند بتان همه نگونسار / در حسن خلیل آزی رو. (۵/۴۹)
بتها تراشیدم بسی بهر فریب هر کسی / مست خلیلم من کنون سیر آمدم از آزی. (۵/۱۹۸)
بر سنگ کرده نقشی وان نقش بند اوست / هر لحظه سوی نقش ز آزر اشارتی. (۶/۲۱۴)

(۳) اعلام قرآن، ص ۶۶ به بعد.

(۲) قاموس کتاب مقدس: ذیل «آب رام».

از زیر دامت تو برون آر شمع را / تا نقش حق بخندد بر نقش آزی. (۶/۲۲۶)
 در آتش خلیل کجا آید آن خسی / کو خشک شد ز عشق دلارام آزی؟! (۶/۲۲۷)
 عشق من ای خوبرو رونق خوبان به تو / گاه شوی بت شکن گاه کنی آزی. (۶/۲۴۱)
 جان ندهد بجز خدا، عقل هموعطا کند / گرچه که صورتی کند صنعت کف آزی. (۷/۱۲۶)

آزر در تفاسیر قرآن نام پدر ابراهیم است که او را بت تراش دانسته اند. طبری می نویسد:

آزر پدر ابراهیم وزیر نمرود بود و او را سخت نیکو داشتی. و این آزر بت تراش و
 خزینه ملک نمرود به دست او بود.^۴

در قصص الانبیاء نیز آمده است:

و پدر ابراهیم آزر بن ناخور بود، و از نسل سام بن نوح بود، و کارش بتگری بود، و
 بتخانه در دست او بود، و به نزدیک نمرود مقرب بود.^۵

پدر ابراهیم بتانی را که می ساخت به ابراهیم می داد تا به بازار ببرد و بفروشد و «ابراهیم به
 بازار می برد آن بتان را و نگوسار کردی»^۶.

و به روایتی دیگر آمده است که: «ابراهیم بتان را به بازار بردی و بفروختی، و نیز
 پدرش به بتخانه اندر بتان کرده بود و او آنجا بودی، هر که به عبادت آمدی ابراهیم او را
 گفتی این را چرا عبادت می کنی که نشاید»^۷.

اسحاق

اسحاق شودرنحرما خاموش شودرنحرما / تانشکند کشتی تودر گنگ مادر گنگ ما. (۱/۸)
 چون عنایت های ابراهیم باشد دستگیر / سر بریدن کی زیان دارد دلا اسحاق را. (۱/۹۷)
 جان ابراهیم مجنون گشت اندر شوق او / تیغ را بر حلق اسماعیل و اسحق می زند. (۲/۱۱۶)
 مست و پریشان توم موقوف فرمان توم / اسحاق قربان توم این عید قربانیست این. (۴/۱۰۱)
 اسحاق نبی باید که بود / قربان شده بر خاک در من. (۴/۲۸۴)
 اسحاق توی من والد تو / کی بشکنت ای گوهر من. (۴/۲۸۴)
 همچو جرجیس شود کشته عشقش صدار / یا چو اسحق شود بسمل از آن خنجر او. (۵/۶۱)

(۵) قصص الانبیاء، ص ۴۳.

(۴) ترجمه تفسیر طبری، ج ۲، ص ۴۶۸.

(۶ و ۷) همان کتاب، صص ۴۶، ۴۷.

تو گلا غرقه خونی، زچیی دلخوش و خندان / مگر اسحاق خلیلی خوشی از خنجر روزه. (۵/۱۵۴)

اسماعیل

چو اسماعیل پیش او بنوشم زخم نیش او / خلیلم را خریدارم چه گر قصد ستم دارد. (۲/۲۳)
 پا کوفت خلیل الله در آتش نمرودی / تا حلق ذبیح الله بر تیغ بلا کوبد. (۲/۵۳)
 همچو اسماعیل گردن پیش خنجر خوش بنه / در مدزد از وی گلو گرمی کشد، تامی کشد.
 (۲/۱۰۹)

جان ابراهیم مجنون گشت اندر شوق او / تیغ را بر حلق اسماعیل و اسحق می زند. (۲/۱۱۶)
 چو اسماعیل قربان شود درین عشق / که شب قربان شود پیوسته در روز. (۳/۶۵)
 چو اسماعیل قربان شود درین عشق / ولی را بنده شو گر نیستی میش. (۳/۹۳)
 بر گلویت تیغها را دست نیست / گر چو اسماعیل قربانت کنم. (۴/۲۵)
 کو حلق اسماعیل تا از خنجرت شکری کند؟ / جرجیس کو کز زخم توجانی سپارد هر زمان؟
 (۴/۱۱۳)

بر گلویت تیغها را دست نی و زخم نی / گر چو اسماعیل قربانت کنم، نیکو شنو. (۵/۵۷)
 چنانکه گفتیم، اسماعیل و اسحاق پسران ابراهیم بودند از هاجر و سارا (— ابراهیم). راجع به اینکه ابراهیم کدام یک از این دو را به فرمان خداوند، تصمیم به قربانی کردن می گیرد، اختلاف نظر وجود دارد. در قرآن مجید، داستان ذبح و قربان کردن در سوره صافات ذکر شده است. اما چون به اسماعیل یا اسحاق اشاره مستقیمی نرفته است، مفسرین، در مورد یکی از این دو، نظریات مختلف ابراز کرده اند. در ترجمه تفسیر طبری آمده است:

پس چون ابراهیم-علیه السلام- به خواب دید که پسر را قربان باید کردن، دل بر آن نهاد. و علما اندر این اختلاف کرده اند که آن کدام پسر بود. گروهی گفتند اسحق بود-علیه السلام- و همه بنی اسرائیل و عجم بر این قول اند، از بهر آنکه ایشان فرزندان اسحق اند. و گروهی گفته اند نه که اسمعیل بود، و همه عرب بر این قول اند، از بهر آنکه ایشان فرزندان اسمعیل اند. و اندر خبر از پیغامبر ما -صلی الله علیه- هر دو روایت آمده است، هم اسحق و هم اسمعیل، و به هر دو خبرهای درست آمده است و آیتهای قرآن دلیل است بر هر دو تن^۸.

ترجمه تفسیر طبری، پس از ذکر دلایلی، نتیجه می گیرد که قربان اسمعیل بوده است نه اسحق^۹. در ابیات مولوی، چنانکه دیدیم، به هر دو روایت و عقیده اشاره رفته است.

(۸) ترجمه تفسیر طبری، ج ۶، ص ۱۵۳۰.

(۹) ترجمه تفسیر طبری، ج ۶، ص ۱۵۳۳.

اما خلاصه این ماجرا چنین است:

خدای - عزوجل - گفت که ابراهیم مرپسر را گفت: یا بُنّی اِنِّی اَرِیْ فِی الْمَنَامِ اَنِّیْ اَذْبَحُکَ فَاَنْظُرْ مَاذَا تَرٰی^{۱۰}. و به خبر چنین آمده است که چون ابراهیم - علیه السلام - به خواب دید که اسماعیل را بُکش، دل بر آن بنهاد که او را بکشد، و این نذر او وفا کند... و پسر را گفت که یا پسر، رسنی بر گیر و بیا تا بدین کوه بر شویم و هیزم آوریم. پس اسمعیل - علیه السلام - رسنی برگرفت و با پدر برفت. و ابراهیم - علیه السلام - کاردی برگرفته بود و با خود برده و جمله خلائق آسمان و فرشتگان نگاه همی کردند... پس ابراهیم همچنان بدان کوه بر می شد و اسمعیل از دنباله او همی رفت تا مانده گشتند. و چون بر سر کوه رسیدند، بنشستند و بیاسودند. پس ابراهیم - علیه السلام - پسر را گفت که بیا، جان پدر. و سر او بر کنار نهاد و کارد از آستین بیرون کرد، و گریستن بر او افتاد، و می گریست و جمله فرشتگان آسمان بر موافقت او می گریستند. پس اسماعیل - علیه السلام - گفت که یا پدر، چه بوده است ترا و این کارد چیست و این گریستن تو از بهر چیست؟ و ابراهیم - علیه السلام - گفت: به خواب دیدم که ترا ببايد کشتن. گفت: یا اَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ^{۱۱}. گفت: بکن آنچه ترا فرمودند. گفت: ای پسر، تو بدین زخم کارد اندر صبر چون کنی؟ گفت سَتَجِدُنِیْ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ مِنَ الصّٰبِرِیْنَ^{۱۲}، گفت: که اگر خدای خواهد، تو مرا ببینی از صابران... و چون ابراهیم را - صلوات الله علیه - بسی آب از چشم فرو آمد، اسمعیل گفت، که یا پدر، چه روزگار بری؟ برخیز و فرمان حق تعالی بجای آور... پس ابراهیم اسمعیل را به روی در خوابانید، و دل از او برگرفت، او را به حق تعالی تسلیم کرد، و کارد به زیر گلوی او در برد تا بُبرد، و چون به گلو او رسید، فرو گردید و تیزی بر بالا آمد، و پشت کارد بر حلق او مالید و هیچ بریده نمی آمد... دیگر بار اسمعیل پرسید از پدر که یا پدر، چرا تاخیر می کنی؟ گفت که یا فرزند، حق - تعالی - را اندر این کار تعبیه ای هست که البته چندان که جهد می کنم که ببرم هیچ کار نمی کند؛ و کارد را طعنه کردم، و سر کارد بر گلوی تو زدم تا ببرم و دیگر بار همچون حلقه ای گرد شد و هیچ نبرید. گفت که دیگر بار کارد استوار کن و تاخیر مکن و بزودی

بزن، مگر که امر حق - تعالی - به جای توانی آورد. پس حق - تعالی - جبریل - علیه السلام - را بفرمود تا کبشی از بهشت بیاورد، و آن گوسفندی بود سپید و دهن او سیاه و چشمها سیاه و چهار دست و پای او سیاه و سر و های بزرگ، و گوش آن گرفته و به کوه برمی آمد تا پیش ابراهیم - علیه السلام - آورد. و چون به کوه برآمد، ابراهیم - علیه السلام - او را ندیده بود. و جبریل - علیه السلام - آنجا بیستاد و نگاه همی کرد که تا ابراهیم چه کند؛ و ابراهیم دیگر بار کارد بر ران خود نهاد و راست کرد و خواست طعنه کند و بزند، و حق - تعالی - ندا کرد و گفت: یا ابراهیم، قَدْ صَدَقْتَ الرَّعْيَا^{۱۳}. گفت: یا ابراهیم، خواب راست کردی و نذر را وفا کردی. ابراهیم - علیه السلام - چون آن ندا بشنید، از هیبت حق - تعالی - بلرزید و کارد از دستش به زمین افتاد، و جبریل - علیه السلام - آن جایگاه بود و گفت: الله اکبر الله اکبر. پس ابراهیم سر بر آورد و جبریل - علیه السلام - را دید که گوش کبش به دست داشت و آنجا ایستاده، و دانست که حق - تعالی - فدا فرستاد و فرج و راحت پدید آمد گفت: لا اله الا الله والله اکبر... و اسماعیل سر برداشت و جبریل - علیه السلام - را دید و گوش کبش به دست گرفته و گفت: الله اکبر والله الحمد. و به خبر چنین آمده است که این تکبیر که حاجیان گویند در وقت حج کردن و به عید گوسفند گُشان و در منا و در دیگر شهرها تألیف این سه تن است: جبریل کلیم خدای، و ابراهیم خلیل خدای، و اسمعیل ذبیح خدای...^{۱۴}

داستان قربانی کردن اسحق تقریباً با همین مایه های اصلی در تورات نیز آمده است.^{۱۵}

جبرئیل (مهمان، مهمانان، عجلِ سمین)

جبریل بالطف و رشد عجل سمین را چون چشد / این دام و دانه کی کشد عنقای خوش منقار را. (۱/۲۰)

عشق اکنون مهربانی می کند / جان جان امروز جانی می کند...

گه چو روح الله طبیبی می کند / گه خلیلش میزبانی می کند. (۲/۱۵۹)

جبرئیل آمد به مهمان بار دیگر تا خلیل / می کند عجل سمین را از کرم پریا نیی. (۶/۱۱۷)

در سورة حجر از قرآن کریم در مورد مهمانان ابراهیم اشاره رفته است: وَتَبَهُمْ عَنْ ضَیْفِ

(۱۳) صافات ۳۷: ۱۰۵. (۱۴) — ترجمه تفسیر طبری، ج ۶، صص ۱۵۳۳ - ۱۵۴۰.

(۱۵) عهد عتیق، سفر پیدایش، باب بیست و دوم.

إِبْرَاهِيمَ. إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ^{۱۶} و خبر کن ایشان را از میهمانان ابراهیم-علیه السلام- چون در آمدند بر وی، پس گفتند او را: سلام. گفت ما از شما ترسانیم. طبری، ضمن تفسیر این آیه، اشاره می کند به داستان این مهمانی. داستان مربوط به زمانی است که ابراهیم از بابل با تنی چند از کسانی که به وی گرویده اند و نیز لوط، برادرزاده، و ساره، همسرش، از بابل، که جایگاه نمرود است، خارج می شوند. لوط به مؤتفکات می رسد و آنجا می نشیند و مؤتفکات هفت ده بوده است بر راه ایشان. خدای-عزوجل- لوط را در اینجا پیامبری می دهد؛ و او به دعوت مردم این ناحیه، که بت پرست و دزد و راهزن بودند، مشغول می شود. اما سودی از این کار حاصل نمی شود. لوط اندوهگین شده آنها را به خدا می سپارد.

پس خدای-عزوجل- جبریل - علیه السلام - را بفرستاد با میکایل و اسرافیل، و گفت بروید و آن مؤتفکات را هلاک کنید و گذر بر ابراهیم - علیه السلام - کنید و مراورا مرده دهید به یکی پسری که بیاید او را، نام او اسحاق... پس ایشان بر صورت سه غلام نیکوروی بیامدند... ابراهیم-علیه السلام- چنان دانست که آن میهمانان اند که سوی وی آمدند، به آمدن ایشان سخت شادان گشت. ایشان را بنشناخت. و به خانه وی یکی گوساله فربه بود، هم آنگاه بفرمود تا بریان کردند و طعام ساختند؛ پیش ایشان بنهاد و گفت: بسم الله دست فراز کنید. ایشان فریشتگان بودند، به طعامشان حاجت نبود، نخوردند. ابراهیم-علیه السلام- چون طعام نخوردند، از ایشان بترسید و گونه روی وی زرد گشت... پس ایشان خویشتن را بر او پیدا کردند. ابراهیم-علیه السلام- ایشان را گفت: فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ^{۱۷}؟ گفت: به چه کار آمدید ای رسولان؟ گفتند: إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ لَّوْطٌ^{۱۸}. پس بشارت دادند او را به اسحاق...^{۱۹}

به این ماجرا در عهد عتیق نیز اشارت رفته است:

و خداوند در بلوطستان ممری ظاهر شد؛ و او در گرمای روز به در خیمه نشسته بود؛ ناگهان چشمان خود را بلند کرده دید که اینک سه مرد در مقابل او ایستاده اند...^{۲۰}

(۱۸) هود ۱۱: ۷۰.

(۱۷) حجر ۱۵: ۵۷.

(۱۶) حجر ۱۵: ۵۱، ۵۲.

(۲۰) عهد عتیق، سفر پیدایش، ص ۲۲.

(۱۹) ترجمه تفسیر طبری، ج ۴، صص ۸۵۵ - ۸۵۸.

نمرود

الف) نمرود، خلیل

اندر خلیل لطف بُد آتش نمود آب / نمرود قهر بود بر او آب آذریست. (۱/۲۶۶)
 بخند موسی عمران به کوری فرعون / بخور خلیل خدا نوش کوری نمرود. (۲/۲۱۷)
 بسا سؤال و جوابی که اندرین پرده ست / بدین حجاب ندیدی خلیل را نمرود. (۲/۲۱۲)
 در آدر آتشش، زیرا خلیلی / مرم ز آتش، نه ای نمرود بد ظنّ. (۴/۱۷۵)
 نه از اولاد نمرودی که بسته‌ی آتش و دودی / چو فرزند خلیلی تو، مترس از دود نمرودی
 (۵/۲۴۸)

ب) نمرود، پشه

آه دیدی که چه کردست مرا آن تقصیر / آنچه پشه به دماغ و سر نمرود نکرد. (۲/۱۳۶)
 چوپشه‌ای سر شاهی برد که نمرودست / یقین شود که نهان در سلاحدار بود. (۲/۲۲۶)
 چون شکار خدا نشد نمرود / پشه‌ای را شکار خواهد بود. (۲/۲۴۸)
 آری، چو در رسد مدد نصرت خدا / نمرود را برآید از پشه‌ای دمار. (۳/۲۴)
 به همت خون نمرودان بریزیم / تو این منگر که چون پشه نزاریم. (۳/۲۵۵)
 پشه نیز باده خورده سر و ریش یاوه کرده / نمرود را به دشنه ز وجود کرده فانی. (۶/۱۴۲)
 نمرود چو دل را به خلیلی نسپرد / بسپرد به پشه لاجرم جانی را. (۸/۸)

ج) نمرود و رفتن به آسمان

گر نمرود بر پرد فوق به پر کرکسان / زود فتد که نیستش قوت پر جعفری. (۷/۱۲۶)
 نمرود از قدرتمندان زمان حضرت ابراهیم است و رابطه او با ابراهیم همچون رابطه فرعون با موسی است. این نمرود پادشاه اقلیم بابل بوده است. طبری می نویسد:
 و این نمرود و کنعان هر دو به زمینی بودند که امروز مصر است، و آن ملکان که بنشستند
 ستمکار بودند و لکن این نمرود از همه ستمکارتر بود و بت پرست بود و بتان را بیاراستی و
 پیرایه‌ها و گوهرها برایشان کردی... گروهی گویند: نمرود مُلکت همه جهان داشت.
 و لکن این خبر درست نیست، که نمرود مَلِک اقلیم بابل بود.^{۲۱}

منجمان و ستاره‌شناسان به نمرود می‌گویند که در این سال در مملکت تو فرزندى در وجود آید که او بتان را بشکند و ولایت را بگیرد و تو نیز بر دست او هلاک شوی. نمرود کسانی را می‌گمارد تا هر پسری که به دنیا می‌آید بکشند. و مادر ابراهیم، چون ابراهیم به دنیا می‌آید، او را در غاری پنهان می‌کند. بعد از یک سال او را از غار به خانه می‌آورد و ماجرا را برای پدرش آزر می‌گوید. مهر ابراهیم در دل آزر جای می‌گیرد. و چون ابراهیم در پانزده ماه به اندازه پانزده سال رشد پیدا کرده است، آزر به نمرود قصهٔ پسر خود می‌گوید و چنین می‌نماید که پیش از آن به غربت بود و بازآمده است. اما این آزر بت تراش بود. و چون پدر از خانه بیرون می‌رود، ابراهیم وارد خانهٔ بتان می‌شود و آنها را به روی هم می‌اندازد و لگد بر سر و روی ایشان می‌زند. آزر آگاه می‌شود و بر ابراهیم خشم می‌گیرد و ابراهیم فرمان وی نمی‌برد؛ و چنانکه در قرآن کریم آمده است، می‌گوید: **يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا**.^{۲۲} یا پدر، چرا می‌پرستی چیزی را که نشنود و نداند و نبیند؟ ابراهیم سپس به بتخانهٔ مهین شهر منتقل می‌شود تا خدمت کردن به بتان و خدایان را فراگیرد؛ و بعد که در عیدی مردم برای جشن می‌روند، ابراهیم با تبر بتان را می‌شکند. نمرود هیز می‌عظیم گرد می‌آورد تا ابراهیم را به آتش اندازد (— آتش) که ابراهیم به خواست خداوند سلامت از آتش بیرون می‌آید و گروهی به او می‌گردند. نمرود تشویر زده می‌گردد و بعد از این ماجراست که قصد رفتن به آسمان و حرب با خدای ابراهیم می‌کند. طبری در مورد به آسمان رفتن ابراهیم می‌نویسد:

پس چون نمرود خواست که بر آسمان رود [بفرمود تا صندوقی بساختند]، بر چهار گوشهٔ صندوق چهار نیزه ساخت، و هر نیزه‌ای را پاره‌ای گوشت بر سر آن کرد و محکم بکرد، و چهار بیاورد و ایشان را گرسنه کرد در پایهای صندوقشان محکم ببست. گفت بروم و با خدای ابراهیم حرب کنم... نمرود خود و وزیرش در آن صندوق نشست... پس این کرکسان را دست باز داشت؛ و گرسنه بودند و گوشت می‌دیدند و آهنگ آن می‌کردند که آن گوشت بگیرند، و آن صندوق بر هوای بردند یک شبانروز... پس یک شبانروز دیگر برفتند... و پس یک شبانروز دیگر برفتند. (وزیر) گفت که در زمین بنگر تا چون همی بینی؟ گفت: همه جهان بر مثال دود همی بینم... پس نمرود بترسید و کمان به زه کرد و تیری دوسه گشاده کرد. و چنین روایت کنند که جبریل آن تیرها برداشت و خون آلود کرد و بدو باز انداخت و نمرود گفت که خدای آسمان را هلاک کردم... پس صندوق باز گردانید و به زمین باز آمد... و هیچ گزندى به

اونرسید... ۲۳

نمرود پس از این ماجرا نه تنها به خداوند نمی گراید، بلکه حتی مغرورتر می شود. باز مناره ای بزرگ می سازد و بر آن می رود تا با خدا حرب کند. اما مناره می شکند و می افتد و باز هیچ گزندی به نمی رسد. وقتی این مناره می افتد، تا چهل فرسنگ آواز آن را هر که می شنود از سهم بیهوش می شود، و در زبانها بلبله درمی افتد چنان که هیچ کس زبان خویش باز نمی داند؛ و این زبانهای مختلف، از ترکی و هندوی و رومی و از هر زبانی که هست، از آن وقت است^{۲۴}. اما باز چون نمرود در این حادثه گزندی نمی بیند، مغرور می شود و سوگند می خورد که از حرب با خدای ابراهیم دست برندارد. خدای — عز و جل — فرشته ای به صورت آدمی نزد نمرود می فرستد تا او را به خدای بخواند. فرشته خطاهای نمرود و نیز نعمتهایی که خداوند به وی عطا کرده است باز می گوید؛ سپس اضافه می کند که مکن کاری که خدای — تعالی — ترا بر دست ضعیفتر خلقی تباه کند. اما نمرود سپاهی گران گردمی آورد و فرشته را می گوید که به ملک آسمان بگوید تا سپاه خویش بیاورد و با او حرب کند...

پس حق — تعالی — بفرمود مرپشه را — که هیچ سپاه حق — تعالی — عاجزتر و ضعیفتر از پشه نیست. پس این سپاه پشه بیرون آمدند و در میان آن سپاه کافران افتادند... و آن سپاه و اسبان را جمله هلاک کردند... و آن بیچاره ملعون (نمرود) از میان سپاه برجهانید و به خانه باز رفت. و چون به خانه باز آمد، چنان دانست که از دست ایشان جان بُرد. و یک پشه از میان پشه ها بیامد — که از ایشان همه او ضعیفتر و عاجزتر بود به یک چشم کور، به یک پای لنگ — بیامد و بر سر زانوی آن ملعون نشست... و برخاست و در بینی او شد و در مغز سر او شد، و مغز سرش می خورد و نمرود دست بر سر و روی خود می زد و می خروشید. و هر گه که چیزی بر سر نمرود زدندی، آن پشه از خوردن بیستادی و نمرود از آن درد لختی آسایش یافتی. و اگر کسی نبود که چیزی بر سر نمرود زدی آن پشه به مغز خوردن مشغول شدی و نمرود از درد آن بیقرار شدی. تا چنان شد که پیوسته کسی بایستی که چیزی بر سر نمرود می زدی تا از آن بیارامیدی. پس بفرمود تا هر که بر وی عزیز بودی، بامداد چون به سلام و خدمت او آمدی، آن سلاح و

(۲۳) ترجمه تفسیر طبری، ج ۲، صص ۴۸۱ — ۴۸۲؛ نیز — قصص قرآن مجید، ص ۱۹۰.

(۲۴) ترجمه تفسیر طبری، صص ۴۸۲، ۴۹۲.

چماق که بردست داشتی بر سر او زدی... تا یک روز خدمتکاری خاص بامداد به خدمت شد و گریزی قوی در دست داشت و گفت که من امروز خدمتی نیک بکنم که او را خوش آید. و آن گرز بر فرق او زد و سرش بدو باز افتاد، و آن پشه چون بنجشکی شده بود بپرید، و نمرود بمرد. و هزار و چهار صد سال ملکت براند.^{۲۵}

پشه — نمرود (نمرود، پشه)

عجل سمین — جبریل (مهمان، مهمانان، عجل سمین)

کرکسان — نمرود (نمرود و رفتن به آسمان)

مرغان خلیل، چهار مرغ

مرغان خلیلی هم سر رفته و پر کنده / آورده از آن عالم هر چار سلام علیک. (۳/۱۳۸)

مانند چار مرغ خلیل از بی فنا / در دعوت بهار بین امثال گل. (۳/۱۵۴)

کشت خلیل از بی او چار مرغ / کاش به قربانیش آن چارمی. (۷/۴۵)

این ابیات اشاره ای است به این آیه از قرآن کریم: وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُنْخِی الْمَوْتِی قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلٰی وَلٰكِنْ لِّیَظْمَنُ قَلْبِی قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّیْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَیْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْأً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِیَنَّكَ سَفِیاً وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِیزٌ حَكِیْمٌ^{۲۶}. و چون گفت ابراهیم که خداوندا، بنمای مرا که چگونه زنده کنی مردگان را؟ گفت: نه مؤمنی؟ گفت: آری، ولكن تا بیمارامد دل من، گفت: بگیر چهارتا از مرغان و پاره کن ایشان را سوی تو، پس ببر بر کوهی از آن پاره ای، پس بخوان ایشان را تا بیایند بتو شتابان، و بدان که خدای بی همتاست و با حکمت. طبری در تفسیر این آیه می نویسد:

این قصه چنان بود که بدان وقت که ابراهیم علیه السلام از مکه بازگشت و خواست که باز شام شود، و پیش از آن که از مکه برفت میان کوه مکه اندیشه همی کرد به دل خویش گفت: بایستی که بدانم که خدای عزوجل روز قیامت مرده را

(۲۵) همان کتاب، صص ۴۹۴ - ۴۹۵ نیز قصص الانبیاء، ص ۵۸ به بعد. [در اینجا برای آرام شدن رنج

نمرود از مغز خواری پشه ابتدا بوق می زند، بعد تازیانه به سر نمرود و بعد سیلی و بعد عمود].

(۲۶) بقره ۲: ۲۶۰.

چگونه زنده کند... گفت: یا رب مرا بنمای که روز قیامت مرده را چگونه زنده کنی... پس خدای عزوجل گفت: چهار مرغ را بگیر و بکش تا من ترا بنمایم. ابراهیم چهار مرغ را بگرفت از مهتران مرغان؛ گویند یکی کلنگ بود، و دیگر کرکس، و سه دیگر طاووس، و چهارم عقاب. پس این چهار مرغ را بگرفت و بکشت و اندامهای ایشان همه از یکدیگر جدا کرد و پره‌های ایشان همه باز کرد... و همه به یکدیگر بر آمیخت... و چهار قسمت کرد و هر قسمتی بر سر کوهی برد و بنهاد. و ابراهیم علیه السلام به میان آن چهار کوه بیستاد و مرغان را یک بیک بخواند، و از هر گوشه‌ای بادی برآمد و آن پاره‌های آن مرغان برداشت و هم آنجا اندر میان هوا گرد آورد؛ و اندر میان هوا، حق-تعالی- به قدرت خویش هر چهار زنده گردانید و می‌پریدند؛ و هریکی بر سر کوهی پرید و بنشست. و ابراهیم را آواز آمد که این مرغان را بخوان. ابراهیم آن مرغان را بخواند، و هر چهار برخاستند و پیش ابراهیم آمدند. پس آنگاه ابراهیم را یقین گشت که حق-تعالی- مرده را چگونه زنده می‌گرداند.^{۲۷}

طبری این چهار مرغ را کرکس و طاووس و کلاغ و کبوتر می‌داند، و درباره حکمت در انتخاب این چهار مرغ می‌نویسد:

طاووس مرغی آراسته و با زینت است. یعنی که نگر که به زینت این جهان غزه نشوی که هر چند همی آرایی آخر فانی گردی. اما آنچه گفت کرکس را بگیر. از بهر آن که کرکس دراز عمر باشد، یعنی اگر چه اندر این جهان بسیار بمانی عاقبت هم ببايد رفت... اما آنچه گفت کلاغ را بگیر، از بهر آن که کلاغ حریص باشد. گفت نگر که بدین جهان حریص نباشی که حریصی این جهان سود نکند. اما آنچه گفت کبوتر را بگیر، از بهر آن که کبوتر نهمت بسیار دارد. گفت نگر که در این جهان به نهمت و کار زنان مشغول نباشی که به آخر پشیمانی خوری و سود ندارد. این چهار مرغ از بهر این بود که حق-تعالی- فرمود که بکش تا این چهار چیز را اندر خود بکشی.^{۲۸}

در تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری مقدمه‌ای که سبب درخواست ابراهیم از خداوند در زنده کردن مردگان می‌شود با آنچه در تفسیر طبری آمده است فرق دارد. و نیز مرغان خروس،

(۲۷) ترجمه تفسیر طبری، ج ۱، صص ۱۶۷-۱۶۸.

(۲۸) همان کتاب، ص ۱۶۹.

بط، طاووس و کلاغ ذکر شده است و پاره‌های مرغان را ابراهیم به هم می‌پیوند:

پاره‌ای ازین کوه و پاره‌ای از آن می‌آمد و به هم می‌پیوست، و ابراهیم گردن و سر پیش می‌داشت، و می‌پیوست و می‌پرید. ابراهیم — علیه السلام — سربط پیش کلاغ داشت، گردن بگردانید که این نه سر من است.^{۲۹}

در قصص الانبیاء نیز این چهار مرغ بط و طاووس و زاغ و خروس ذکر شده است.^{۳۰} در کشف الاسرار میدی آمده است که به روایتی چهار مرغ را خروس و طاووس و کبوتر و کلاغ گفته‌اند و به روایتی دیگر به جای کلاغ، کرکس ذکر شده است.^{۳۱} مولوی در مثنوی چهار مرغ رابط، طاووس، زاغ و خروس ذکر کرده که در بخش تفسیر بدان اشاره خواهیم کرد. در عهد عتیق از حادثه کشتن مرغان و زنده شدن آنها ذکر نرفته است.

میش

چو اسماعیل قربان شود رین عشق / ولی رابنده شو گر نیستی میس. (۳/۹۳)

تلمیحی است به ابراهیم و قصد وی در قربان کردن اسماعیل و گوسفندی که جبرئیل از بهشت می‌آورد تا به جای اسماعیل قربان شود. (— اسماعیل)

آتش

ماجرای انداختن ابراهیم توسط نمرود در آتش از حوادث برجسته داستان ابراهیم است که مولوی در دیوان شمس بارها به آن اشاره کرده است. در این اشاره‌ها گاهی فقط از آتش و گاهی از آتش و گلستان یاد شده است. اول بیتهایی را نقل می‌کنیم که فقط در آنها ذکر «آتش» رفته است و بعد بیتهایی که «آتش و گلستان» با هم در آنها آمده است.

در آتش عشق چون خلیلی / خوش باش که می‌دهد نجات. (۱/۲۱۸)

اندر خلیل لطف بُد آتش، نمود آب / نمرود قهر بود برو آب آذریست. (۱/۲۶۶)

زند آتش در این بیشه که بگریزند نخجیران / ز آتش هر که نگریزد چو ابراهیم ما باشد. (۲/۲۵)

پا کوفت خلیل الله در آتش نمرودی / تا حلق ذبیح الله بر تیغ بلا کوبد. (۲/۵۳)

هرگز نرمد خلیل ز آتش / گر بر نمرود نار باشد. (۲/۹۵)

همچو ابراهیم گاهم جانب آتش برد / همچو احمد گاهم از آتش سوی کوثر کشد. (۲/۱۲۲)
 نار او نور شد از بهر خلیل / چشم خر شد بصفقت چشم خرد. (۲/۱۶۵)
 در عین دود و آتش باشد خلیل را خوش / آن را خدای داند هر کس امین نباشد. (۲/۱۷۷)
 در عین آتشم چو خلیل فرست آب / کارمثال بتگرم از بیم و از امید. (۲/۱۸۹)
 جز دوست خلیلی نپذیرفت خلیلش / ورنه تن خود را نفکندی به شرر بر. (۲/۲۷۸)
 خلیل آن روز با آتش همی گفت / اگر مویی ز من باقیست در سوز.
 بدو می گفت آن آتش که ای شه / به پشت من بمیرم، تو برافروز. (۳/۶۷)
 در آتشتش، زیرا خلیلی / مرم ز آتش، نئی نمرود بد ظن. (۳/۱۷۵)
 گفتم من دیوانه پیوسته خلیلانه / بر مالک خود گویم در نار سلام علیک. (۳/۱۳۸)
 چونکه خلیلی بدهام عاشق آتشکدهام / عاشق جان و خردم دشمن نقش و تنم. (۳/۱۸۳)
 گه خوش و گاه ناخوش چون خلیل اندر آتش / هم شه و هم گداوش چون ابراهیم ادهم. (۴/۱۹)
 همچون خلیل یزدان پروانه وار شادان / در آتشتش نشستم تا حشر برنخیزم. (۴/۴۲)
 در عشق همچو آتش چون نقره باش دلخوش / چون زاده خلیلی آتش تراست مسکن. (۴/۲۵۳)
 بلکه شود آتش دایه ی خلیل / سرمه یعقوب شود پیرهن. (۴/۲۹۴)
 چو خلیل اندر آتشم زتف آتشت خوشم / نه از آنم که سر کشم زغم بی امان تو. (۵/۸۷)
 نه از اولاد نمرودی که بسته ی آتش و دودی / چو فرزند خلیلی تو مترس ازدود نمرودی. (۵/۲۴۸)
 چو خلیل رود در آتش که تو خالصی و دلخوش / چو خضر خور آب حیوان که توجوه ریقایی. (۶/۱۳۶)
 در آتش خلیل کجا آید آن خسی / کو خشک شد ز عشق دلارام آزی؟ (۶/۲۲۷)
 تا درد نیابی، توبه درمان نرسی / تا جان ندهی به وصل جانان نرسی.
 تا همچو خلیل آتش اندر نشوی / چون خضر به سر چشمه حیوان نرسی. (۸/۳۰۵)

آتش و گلستان

پای در آتش بنه همچو خلیل ای پسر / کاتش از لطف او روضه نیلوفر است. (۱/۲۷۳)
 جان کلیم و خلیل جانب آتش دوان / ناز نماید درو جز گل و گلزار نیست. (۱/۲۷۳)
 بهر خلیل خویشتن آتش دهد افروختن / وان آتش نمرود را اشکوفه و نسرين کند. (۲/ ۴)
 عشق خلیلست در آ در میان / غم مخور از زیر تو آتش بود.
 سرد شود آتش پیش خلیل / بید و گل و سنبله کش بود. (۲/۲۵۷)
 صورت شهوتست لیکن هست / همچو نار خلیل پر انوار. (۳/۴۸)
 چون خلیلی هیچ از آتش مترس / من ز آتش صد گلستانم کنم. (۴/۲۵)

چو ابراهیم در آذر درآمد همچون قد زر / برو بیدار رخ آتش سمنزار و گل و سوسن. (۴/۱۴۰)
 تویی خلیل ای جان همه جهان پر آتش / که بی خلیل آتش نمی شود گلستان. (۴/۱۶۰)
 آتش نورا بین زود در آ چون خلیل / گر چه بشکل آتشت باده صافست آن. (۴/۲۶۴)
 چون خلیلی هیچ از آتش مترس ایمن برو / من ز آتش صد گلستانت کنم، نیکوشنو. (۵/۵۶)
 در آتش رو، در آتش رو، در آتش دان ما خوش رو / که آتش با خلیل ما کند رسم گلستانی.
 (۵/۲۳۵)

ابراهیم، پس از آنکه بت‌های مردمان را می شکند و آنان را به خدای یکتا می خواند و نمرود در مقابل حجت روشن او درمانده می گردد، محکوم به این می شود که در آتش انداخته شود:
 قالوا اٰٰبْنُوْا لَهٗ بُنْيَانًا فَاَلْقُوْهُ فِی الْجَحِیْمِ،^{۳۲} گفتند برآرید او را بنایی و بیفکنید او را اندر دوزخ.
 طبری می نویسد:

نمرود... بفرمود تا دیواری برآورند گردا گرد ده پیمان زمین. چون آن دیوار اندر کشیدند، بفرمود تا هیزم همی آوردند. و مدت یک سال آن هیزم همی کشیدند با شتران و خران و استران... چنانکه می گفتند که آن دوزخ نمرود است. و چون آن هیزم را گرد کرده بودند، آتش در آن زدند و نه شبانروز می سوخت... ابراهیم — علیه السلام — را بیاوردند و به زنجیرها محکم بستند و می خواستند که به آتش او کنند؛ و هیچ خلق نزدیک آن آتش نمی توانست رفتن، و ابراهیم را به آتش نمی توانستند انداخت. پس ابلیس بیامد و خویشتن را بیاراست به جامه های نیکو و پیش نمرود آمد... و گفت بیامدم تا ترا حیلتم آن بیاموزم که او را به آتش توانی انداختن. نمرود گفتا بیاموز. ابلیس هم اندر ساعت منجنیق را بساخت... چون آن منجنیق بساخت، ابراهیم را بیاوردند و دست و پای او به آهن محکم بسته بودند و او را در منجنیق نهادند و بینداختند. و چون ابراهیم از منجنیق بیرون آمد و به هوا اندر شد، حق — تعالی — جبریل را بفرستاد و گفت برو و ابراهیم بر پر گیر. و او را به پر اندر گرفت و بدو گفت که من جبریلیم، هیچ حاجت داری؟ اگر حاجتی داری بخواء. ابراهیم گفت که من حاجت به خداوند خویش دارم و او هر کجا خواهد مرا فرو آورد. و چون به آتش رسید، چنین گویند که خدای — تعالی — اندر ساعت ابراهیم را به دوست گرفت... چنانکه گفت: **وَاتَّخَذَ اللّٰهُ اِبْرٰهٖمَ خَلِیْلًا**.^{۳۳} پس فرمان داد خدای — تعالی — آتش را تا بر ابراهیم سرد گشت، چنانکه گفت: **قُلْنَا يَا نَارُ كُونِیْ بَرْدًا وَسَلَامًا عَلٰی اِبْرٰهٖمَ**.^{۳۴} گفت یا آتش

سرد شو و سلامت باش با ابراهیم... و چون ابراهیم به آتش رسید، آتش از این سو و زان سو باز شد و ابراهیم را راه داد تا به زمین آمد و چشمه ای آب پدید آمد و آن جایگاه مرغزاری گشت و ابراهیم آنجا بنشست و آن زنجیرها از او جدا شد و آن آتش، که از فروغ آن ده شبانروز کس در آن نگاه نتوانست کردن، اندر ساعت چون مرغزاری گشت به امر خدای عز و جل...^{۳۵}

در قصص الانبیاء، بعد از ذکر مقدمات در آتش انداختن ابراهیم، می نویسد:

... پس در میان آتش تختی پیدا آمد تا ابراهیم بر آنجا بنشست، حوض آب پیش او پدید آمد و نرگس و ریاحین گرد برگرد تخت او برُست، و حله بهشت بیاوردند تا بپوشید، و هیچ کس آنجا نتوانست رفتن تا سه روز.^{۳۶}

سپس نمرود بر جایی بلند می رود تا ببیند بر سر ابراهیم چه آمده است و از نابود شدن او مطمئن گردد، او را بدان حال که می بیند ندایش می دهد و ابراهیم جواب می گوید. نمرود قول می دهد که چون ابراهیم بیرون آید، به خداوند ابراهیم بگردد.

پس ابراهیم بیرون آمد از میان آتش سلامت، و آن تخت و حوض آب ناپدید شد، به جای خویش رفتند در بهشت.^{۳۷}

داستان انداختن ابراهیم در آتش در تورات نیامده است.

بت (بت شکنی خلیل)

که خلیل حق که دستش همه سال بت شکستی / به خیال خانه توشب و روز بتگر آمد. (۲/۱۳۲)
چونکه خلیلی بده ام عاشق آتشکده ام / عاشق جان و خردم دشمن نقش و ثنم. (۳/۱۸۳)
این نه بس دل را که دلبر دست در خونش کند / این نه بس بت را که باشد چون خلیلش بت شکن. (۴/۲۰۴)

گشتند بتان همه نگوسار / در حسن خلیل آزاری روی. (۵/۴۹)
بتها تراشیدم بسی بهر فریب هر کسی / مست خلیلم من کنون سیر آمدم از آزاری. (۵/۱۹۸)

بت شکستن ابراهیم در دو مورد ضمن ماجرای زندگی وی اتفاق می افتد. یکی در زمان کودکی است که بعد از آنکه مادر ابراهیم از ترس نمرود (— نمرود) پانزده ماه مخفیانه

(۳۵) ترجمه تفسیر طبری، ج ۲، صص ۴۷۷ - ۴۸۰.

(۳۶ و ۳۷) قصص الانبیاء، صص ۵۲ و ۵۳؛ نیز — قصص قرآن مجید، ص ۲۵۹ به بعد.

ابراهیم را در غاری بیرون شهر مواظبت می کند، وی را به خانه می آورد و آزر، پدر ابراهیم، را از ماجرا آگاه می کند، طبری می نویسد:

و این آزر بت تراش بود و بتان را تراشیدی از چوب و سنگ، و از زر و سیم نیز کردی، و به مردمان فروختی. پس ابراهیم گوش می داشت، چون پدرش بیرون شد ابراهیم بدان خانه بتان اندر شد، و ایشان را به روی اندر می انداخت و لگد بر سر و روی ایشان می زد و می گفت که از این طعام که پیش شما نهاده است بخوری. و در بتخانه طعامهای نیکو نهاده بودند، و دیوان بیامدندی و از آن طعامها بخوردندی، و ایشان پنداشتندی که بتان آن را می خورند. و ریسمان در گردن بتان می بست و به رویشان می کشید تا کنار آب، و لگد بر سرشان می زد که آب باز خوری... پس، از این حدیث آزر آگاه شد و ابراهیم را خشم کرد و ابراهیم فرمان نبرد... و گفت: يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا^{۳۸} گفت: یا پدر چرا می پرستی چیزی را که نشنود و نداند و نبیند؟^{۳۹}

بعد از این آزر پیش نمرود می رود و از ماجرای پسرش و خوار شمردن بتها با وی سخن می گوید و قرار بر آن می شود که ابراهیم را به بتخانه بزرگ ببرند تا خدمت کردن خدایان را به او بیاموزند. پس از آن، جشنی بزرگ پیش می آید و همه مردم، و از جمله خادمان بتخانه، بدان جشن می روند. ابراهیم از رفتن به این جشن خودداری می کند و سوگند می خورد که بعد از رفتن آنها در بتخانه بگشاید و بتان را زیر و زبر کند:

و چون ایشان پاره ای رفته بودند، ابراهیم باز آمد و آن در بتخانه بگشاد، و تبر برگرفت، و در بتخانه شد و آن بتان را دید... و ایشان را گفت: مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ^{۴۰}، گفت: چه بودست شما را که سخن نمی گوید؟ و تبر بدیشان اندر نهاد و سرها و دست و پانیهای ایشان همه بشکست و همه خرد بکرد؛ و پس آن تبر برگردن آن بزرگترین نهاد که از ایشان همه مهمتر بود و بر تخت زرین نشانده بودند، و او را هیچ نگفت و تبر برگردن او نهاد؛ و پس، از آنجا بیرون آمد و برفت...^{۴۱}

(۳۹) ترجمه تفسیر طبری، صص ۴۷۰، ۴۷۱.

(۴۱) ترجمه تفسیر طبری، ص ۴۷۳.

(۳۸) مریم ۱۹: ۴۴.

(۴۰) صافات ۳۷: ۹۲.

خورشید و ماه (آفلین)

او ز آل خلیست و به آفل نکند میل / چون خار بود آفل او را به بصر بر.. (۲/۲۷۸)
 بگذر از خورشید و ز مه چون خلیل / ورنه در خورشید کامل کی رسی؟ (۶/۱۶۹)

ما در ابراهیم، از ترس نمرود، چون ابراهیم در وجود می آید وی را در غاری در یک کوه پنهان می کند و پنهان از انظار میرود و به او شیر میدهد. طبری می نویسد:

و چون پانزده ماهه بود به پانزده ساله می مانست. و مادرش به شب به سوی او همی آمدی و می رفتی. یک شب مادرش برفت و او را از غار بیرون آورد، و ابراهیم سر بر کرد و آسمان را دید پرستاره و جهانی فراخ، خوش دید، و با خویشتن گفت که این جهانی بدین فراخی و بزرگی خداوندش کیست و که می تواند بود؟ پس ستاره ای روشنتر بدید و گفت که هَذَا رَبِّي^{۴۲} و این معنی معنی استفهام است چنانکه کسی گوید این است او؟ ابراهیم خدای خویش را طلب همی کرد، و مادرش تا نیم شب نزدیک او نشسته بود. چون ستاره فرو شد گفت: لَا أَحِبُّ إِلَّا فُلِينَ،^{۴۳} گفت: نخواهم چیزی که فرو شود. و دانست که فرو شونده خدایی را بنشاید. و پس، ماه برآمد و گفت: هَذَا رَبِّي، گفت: این است خدای من؟ از بهر آنکه روشنتر بود. پس چون ماه فرو شدن گرفت، گفت: این نیز هم خدای نیست. پس فرو شد و آفتاب برآمد، گفت: هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ،^{۴۴} گفت: همانا این است خدای من که این بزرگتر است. چون باز فرو شد، مادر را گفت که از این هیچ خدای نیست، مرا ببر تا خدای خویش را طلب کنم.^{۴۵}

داستان ماه و ستارگان و خورشید و خدا طلب کردن ابراهیم در قصص الانبیاء، مربوط به هیجده سالگی ابراهیم است. و هم در هیجده سالگی است که ابراهیم غار را رها می کند و به شهر می آید.^{۴۶}

کعبه

خلیل وار نیچم سر خود از کعبه / مقیم کعبه شوم کعبه را ستون باشم. (۴/۷۳)

(۴۲) انعام ۶: ۷۶. (۴۳) انعام ۶: ۷۶. (۴۴) انعام ۶: ۷۸. (۴۵) ترجمه تفسیر طبری، ج ۲، صص ۴۶۹ - ۴۷۰. (۴۶) قصص الانبیاء، صص ۴۴ - ۴۶.

در تفاسیر اسلامی، ساختن بنای کعبه به ابراهیم نسبت داده شده است. طبری می نویسد:

و این بدان وقت بود که اسمعیل بزرگ شده بود و زن کرده بود، پس خدای — عزّ و جلّ — ابراهیم — علیه السلام — را فرمود، گفت برو به حرم به نزدیک اسمعیل، بدان جایگاه که امروز کعبه است، و یکی خانه بنا کن. پس ابراهیم برخاست و به مکه شد و به در خانه اسمعیل آمد... و مرا و را گفت که خدای — تعالی — ما را فرموده است که به مکه روید و آن جایگاه که بیت المعمور بود یکی خانه بنا کنید... هر دو بیامدند تا به مکه و آن جایگاه که بیت المعمور بوده بود طلب می کردند، که حق — تعالی — آن جایگاه فرموده بود که خانه بنا کنند. گروهی گویند که فرشته ای بیامد و جایگاه آن خانه ایشان را بنمود، و گروهی گویند که ماری بیامد و گرد بر گرد آنجا برفت و خطی در کشید تا ایشان آن جایگاه بشناختند و بدانستند. و پس، هر دو برفتند و در کار ایستادند، و آن مقام را به زمین فرو بردند، تا بنا بر آن جا نهند. و مقدار یک مرد بالا فرو برده بودند و به سنگی رسید که هیچ تبر بدان کار نمی کرد، و چندان که بیش می زدند هیچ نمی توانستند کندن. پس، بنای خانه از آن جایگاه باز آوردند تا به روی زمین رسیدند. و پس، به کوه برفتند و سنگ همی بریدند به مقدار آن جایگاه... پس هر دو بیستادند و آن خانه را تمام کردند. و چون خانه تمام شد، ابراهیم خواست که باز گردد، اسمعیل را گفت که یا پسر، خدای، — عزّ و جلّ — مرا فرمودست که این خانه را به تو سپارم، اکنون ترا سپردم و این جایگاه تو است و آن فرزندان تو پس آنکه دعا کرد خود را و اسمعیل را، چنانکه گفت عزّ و جلّ: رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ. رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ لَكَ وَآرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ،^{۴۷} یا رب، توبنا کردن این خانه از ما بپذیر. یا رب، تو ما را پاک گردان. یا رب، تو ما را هر دو مسلمان پاک گردان و از ذریت ما آن که بیافرینی همه را مسلمان پاک گردان، و بنمای مرا مناسک و حج کردن این خانه، و ما را توبه ده که توبه دهنده همه بندگان...^{۴۸}

در قصص الانبیاء آمده است:

(۴۷) بقره ۲: ۱۲۷-۱۲۸.

(۴۸) ترجمه تفسیر طبری، ج ۱، صص ۱۰۴-۱۰۷ [و نیز برای تفصیل — همان کتاب، ج ۴،

در قصص چنین آورده اند که کعبه را از اول آدم بنا کرد تا وقت طوفان، فریشتگانش به آسمان بردند؛ تا وقت ابراهیم، خدای — تعالی — بفرمود به بنا کردن کعبه، لیکن این درست نیست. خداوندان تحقیق گفته اند که: چون طوفان نوح بود، خدای — تعالی — آن سنگها را به کوهها باز داد که آدم برگرفته بود از ایشان. چون حق — تعالی — ابراهیم را بنای کعبه فرمود، برخاست و ساره را و اسحق را و جمعی که مسلمانان بودند از خاصگیان او بیاورد، و ساره را گفت: وقت آمد که تو از فرزند من و از مادرش خشنود گردی. گفت گشتم؛ لیکن از غیرت من ایشان را نیکوتر افتاد که حق — تعالی — ایشان را اختیار کرد بر من، به فضل و کرم، و مال دادشان و بودن به مکه و کفایت فرزندان. پس برخاستند و بیامدند تا مکه و به اسمعیل و مادرش خوش شدند... آنگاه ابراهیم بگفت: ای بار خدایا، من تقدیر خانه نمی دانم که چند است. حق — تعالی — وحی کرد که بنمایم تا بدانی که چون است. در اخبار آمده است که ابری بر قدرخانه سایه افکند؛ و نیز گویند جبریل خود آگاه کرد او را. آنگاه بفرمود تا آن سنگها باز آورند. جبریل می نمود تا از پنج کوه سنگ بیاوردند... و گویند جبریل بر آورد. و سه سال تمام شد. و هفت سال آنجا بماندند. و حجر الاسود ناپدید شده بود، حق — تعالی — جبریل را بفرستاد تا بیاوردند به مقام بنهادند؛ و مناسکها راست کردند^{۴۹}...

اشاره های دیگر:

اَسْلَمْتُ گفتن ابراهیم

وَرَلَا نُسَلِّمُ گوی ظن اَسْلَمْتُ گفتی چون خلیل / نفس چون سایه سرنگون خورشید سر بالاستی. (۵/۱۹۷)

این بیت اشاره دارد به مسلمان بودن حضرت ابراهیم چنانکه در سوره بقره به آن اشاره شده است: رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ لَكَ وَارِنَا مَنَا بَسْكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ،^{۵۰} خداوند ما، بکن ما را از مسلمانان تو، و از فرزندان ما گروهی پاکان ترا، و بنمای ما را جایگاه حج ما، و توبه ده بر ما، که تویی تو توبه دهنده و بخشاینده. بیت فوق همچنین اشاره به ابراهیم و دعا و درخواست او از خداوند دارد: إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْتُ لِرَبِّ

(۵۰) بقره ۲: ۱۲۸. ترجمه از تفسیر طبری است.

(۴۹) قصص الانبياء، صص ۷۰-۷۱.

العالمین. ۵۱

خلیل ودشنه

دشنه تیز ار خلیل بنهد برگردنت / روبمگردان که آن شیوه شاه‌یست آن. (۴/۲۶۴)

← اسحق، اسماعیل

شیراز انگشت مکیدن در غار

آخر اندر غار در طفلی خلیل / از سر انگشت شیری می مکید. (۲/۱۶۱)
نظاره خلیل کن آخر که شهد و شیر / از اصبعین خویش مزیدن گرفت باز. (۳/۷۳)

چنانکه قبلاً اشاره کردیم، مادر ابراهیم، چون فرزندش متولد شد، از بیم نمرود او را به کوهی برد و در غار پنهان کرد. (— نمرود)

چون چند روز برآمد، مادر ابراهیم برخاست و بدان در غار رفت و پنداشت که پسرش مرده باشد. و چون سر غار باز کرد فرزندش را زنده دید، و انگشت خویش در دهان گرفته بود و می مزید و خدای — عز و جل — روزی او اندر آن انگشت او کرده بود؛ و می خورد. ۵۲

مقدسی ضمن یاد کرد اختلاف مردم در داستان ابراهیم می نویسد:

در بعضی اخبار آمده که چون مادر ابراهیم او را در گودالی زیر زمین پنهان کرد (از ترس نمرود) جبریل آمد و انگشت ابهام و سبابه او در دهانش نهاد تا بمکد، و ابراهیم از یکی از آن انگشتان شیر می خورد از دیگری عسل. و از نوف البکالی روایت شده است که آهوی ماده‌ای بود که هر گاه مادرش در شیر دادن او تأخیر کردی، او را شیر می داد. ۵۳

در قصص الانبیاء آمده است:

چون ابراهیم از مادر جدا شد... مادرش او را به کوه برد و جایی جست تنگ و

(۵۲) ترجمه تفسیر طبری، ج ۲، ص ۴۶۹.

(۵۱) بقره ۲: ۱۳۱.

(۵۳) آفرینش و تاریخ، ج سوم، ص ۴۴.

تاریک، و ابراهیم را پاک کرد و شیر داد و آنجا بنهاد، و گفت باری اگر او بمیرد من نبینم، و برفت. ملک — تعالی — کسی بگماشت تا هر روز چند بار بیامدی و شیرش بدادی تا سیر شدی و برفتی. ملک — تعالی — او را پیورود در آن غار و نیکومی داشت به قدرت خویش...^{۵۴}

در کشف الاسرار میبیدی آمده است که: مادر ابراهیم از ترس نمرود، که فرزندان نوزاد را می کشت، وقت زادن ابراهیم:

از شهر بیرون شد و از مردم بگریخت. به جویی خشک رسید که در آن آب بوده، و گیاه برآمده. ابراهیم آنجا از مادر جدا شد، و مادر وی را در خرقة ای پیچید و در میان گیاه رها کرد، و به خانه باز آمد و پدر را خبر کرد از آن حال و آن فرزند. پدر رفت و همان جا سَرَبی ساخت و کودک را در آن سَرَب برد و بخوابانید... پس مادر هر روز می رفت و وی را شیر می داد، و هر گه که مادر به وی رسیدی وی را دیدی انگشتان خود در دهان گرفته، و از آن شرابی در می کشید و می خورد. مادر نیک نگه کرد: از یک انگشت شیر می آمد، از دیگری آب، و از دیگری عسل، و از دیگری گاو روغن و از دیگری خرما و ابراهیم در آن سَرَب می بالید. یک روزه را هفته ای می نمود، و یک هفته را ماهی و یک ماهه را سالی...^{۵۵}

ب) تفسیر داستان ابراهیم، خلیل الله

آزر: حرص، نفس و طبیعت

آزر پدر ابراهیم بت تراش است. بت تراشی صفت غالب اوست. پرداختن به کار بت تراشی و بت، لازمه اش دلبستگی به شیئ مادی و اینجهانی و غفلت از حق و امور معنوی است. اشیاء و تعلقات اینجهانی نیز بتهایی هستند که اگر نفس بدانها مشغول شود از حق و امور معنوی غافل می گردد. آنچه انسان را متوجه امور مادی می کند یکی از صفات ذمیمه نفس، یعنی حرص، است. اگر انسان دل را از هستی مسلم نکند، حرص او را بدانجا می کشد که اصل و حقیقت انسانی خویش را، که جان و نفس ناطقه انسانی است و جویای کمال و معرفت است، رها می کند و در بحر تعلقات مادی و زمینی غرقه می گردد.

مولوی در بیتی حرص را به آزر تشبیه کرده است:

مسلم کن دل از هستی مسلم امید نامسلم را رها کن...
 بر آن آردن را حرص چو آزر که ابراهیم ادهم را رها کن. (۴/۱۷۰)

آزر بتهایی را که می ساخت به ابراهیم می داد تا بی بازار برده بفروشد (— داستان ابراهیم خلیل الله، ذیل آزر)، این خود نشان تعلق او به دنیا و مادیات است و تسلیم بودن به حرص و هوای نفس. وقتی محبوب انسان بتهای اینجهانی باشد، اعمال و رفتار او در جهت جستن مشتری است. اما وقتی بت و محبوب یکی شد، بتی عاری از رنگ و بو و نقشها و جلوه های اینجهانی دیگر او دنبال حرص و آزر جستن مشتری نیست. هر چه می گوید و می کند برای حق است، از آزر بودن سیر می شود و مست خلیل می گردد که بت شکن است:

من پیش از این می خواستم گفتار خود را مشتری و اکنون همی خواهم ز تو کز گفت خویشم اخری
 بتها ترا شیدم بسی، بهر فریب هر کسی مست خلیل من کنون، سیر آدم از آزری
 آمد بتی بی رنگ و بو، دستم معطل شد بدو استاد دیگر را بجو، بهر دکان بتگری. (۵/۱۹۸)

چون معشوق حق آمد و دل بتکده چنین بتی شد، دیگر آزر نفس و طبیعت از بت تراشی دست می کشد:

چون دلم بتکده شد، آزر گویت تراش / چون سرم معصره شد، خانه خمار مگیر. (۳/۷)

و دل یا نفس ناطقه، که اصل انسان است، در این حال «ابراهیمی [می شود] بت بتخانه آزر طبیعت شکسته». ^{۵۶}

دلارام آزری، نقشهای آزری، بت

وقتی آزر، رمز طبیعت و نفس می شود، بتها و نقوش وی نیز رمز اشیا مادی و طبیعی و تعلقات و خواسته ها و امیال نفسانی می گردد، یعنی آنچه که نفس ناطقه یا روح و دل انسان را به خاک پای بند می کند و او را از سیر افلاک و جستن حقایق و معارف عرفانی باز می دارد. آن کس که شیفته عشق تعلقات مادی و دلارام آزری می گردد، چگونه ذوق عشق معنوی را در می یابد؟

در آتش خلیل کجا آید آن خسی / کو خشک شد ز عشق دلارام آزی (۶/۲۲۷)

اگر انسان بتواند نفس حیوانی و نفس نباتی را که غضب و شهوت از آنها ناشی می شود و قوای همین دو نفس را که تعلقات را در چشم انسان می آریند و به جلوه در می آورند و صفات و خوبیهای ناپسند را در انسان تقویت می کنند رام و مطیع سازد، آن وقت است که لذتها و تعلقات دنیوی (نقوش آزی) از چشم انسان می افتد و بی ارزش می گردد و نفس ناطقه انسانی متوجه صورتهای غیبی و لذتهای معنوی می گردد^{۵۷}:

سلیمانا بیار انگشتی را مطیع و بنده کن دیو و پری را
ز صورتهای غیبی پرده بردار کسادی ده نقوش آزی را. (۱/۶۸)

صفای نفس ناطقه انسانی یا دل از طریق ریاضت و ذکر حاصل می شود:

پس به نور ذکر و نفی خاطر دل از تشویش نفس و شیطان خلاص یابد...
خاصیت ذکر هر کدورت و حجاب که از تصرف شیطان و نفس به دل رسیده بود
و در دل متمکن گشته از دل محو کردن گیرد...^{۵۸}

و چون دل آینه وار و صافی گشت، آماده ورود سلطان عشق می شود:

در این وقت سلطان عشق رایت سلطنت به شهر دل فرو فرستد، تا بر سر چهار سوی
دل و روح و نفس بزنند، و شحنة شوق را بفرماید تا نفس قلاش صفت را بر سن درد
بر بندد و کمند طلب بر گردن او نهد...^{۵۹}

بدین ترتیب:

سلطان عشق جمله او باش و زنود و صفات ذمیمه نفسانی را از رندی و ناپاکی
توبه دهد و خلعت بندگی در گردن ایشان اندازد... و چون شهر جسد از غوغای
زنود شیاطین و تشویش او باش صفات ذمیمه نفسانی پاک گشت و آینه دل از
زنگار طبیعت صافی شد، بعد از این بارگاه جمال صمدیت را شاید بل که مشروقه
آفتاب جمال احدیت را زبید...^{۶۰}

(۵۷) مقایسه کنید با بیت سنائی: برتر آی از طبع و نفس و عقل ابراهیم وار / تا بدانی نقشهای ایزدی از آزی. (دیوان سنائی، ص ۶۵۶)

(۵۸) مرصع و العباد، ص ۲۰۴ (۵۹) همان کتاب، ص ۲۰۶ (۶۰) همان کتاب، ص ۲۰۷.

و در همین موقع است که نقشهای آزری در مقابل نقش حق بی ارزش و رسوا می شوند:

ای عشق پرده در که تو در زیر چادری در حسن حوریسی تو و در مهر مادری...
از زیر دامنست تو برون آر شمع را تا نقش حق بخندد بر نقش آزری (۶/۲۲۶)

گفتیم صفت غالب آزر بتگری است. در این رابطه، چنانکه دیدیم، «آزر» رمز کسانی می شود که شیفته تعلقات مادی و سرگرم امور دنیوی هستند، و هم از این لحاظ آزر می تواند مظهر نفس حیوانی و نباتی باشد که انسان را به این دنیا مشغول می کند و تعلقات دنیوی و اموال پست را در دیده انسان می آراید و از ترقی نفس به نفس مطمئنه مانع می شود.

اما مفهوم رمزی «آزر» در رابطه ای که میان «آزر» و نقش وبت، از یک سو، و میان خالق و مخلوق، از سوی دیگر، هست تغییر می کند. نسبت آزر وبت و یا نقش مثل نسبت خالق (خداوند) به مخلوق است. رابطه مشابه میان هر دو نسبت رابطه آفریننده و آفریده است. بنابر این می توان «آزر» را همچنین رمز حق و خالق شمرد. چنانکه می دانیم، در بعضی از نظریات عرفانی عشق و وداد اساس ترقی و سعادت است، و حب الهی منشأ پیشرفت در سیر و سلوک معنوی و طی مقامات است، و خالق در چهره معشوق بر عارف تجلی می کند. بهترین نمونه ها را در این مورد می توان در سیوانع احمد غزالی و عبهر العاشقین روزبهان بقلی یافت. در اسلام، احادیث و اخباری دال بر تمجید از حسن و زیبایی و ذکر جمال الهی وجود دارد که خود می تواند جواز و مثال و شاهد چنین طرز تفکری باشد. از جمله می توان به حدیث معروف *إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ*^{۶۱} اشارت کرد. خداوند بر پیامبر، بنابر احادیث دیگر، در زیباترین صورت تجلی کرده است. *أَنَا فِي رُبِّي عَزَّوَجَلَّ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ*^{۶۲} و *رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ*^{۶۳} در بسیاری از غزلهای مولوی، همچنانکه در عبهر العاشقین روزبهان،^{۶۴} صورت آرزو یا محبوب و معشوق الهی با همان اوصاف معشوق

(۶۱) صحیح مسلم، ج ۱، ص ۶۵؛ جامع صغیر، ج ۱، ص ۶۸؛ مسند رک حاکم، ج ۱، ص ۲۶؛ احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۲۲۲؛ تلخیص ابلیس، ص ۲۰۱؛ کنوز الحقائق، ص ۲۵ [به نقل از مقدمه عبهر العاشقین، ص ۵۴]

(۶۲) مسند احمد حنبل، ج ۱، ص ۳۶۸؛ مفتاح کنوز السنة، ص ۲۱۵ [نقل از همان کتاب عبهر العاشقین، مقدمه]

(۶۳) عبهر العاشقین، ص ۳۱. [عین القضاة که خود شاهد تجلی حق در صورتی زیبا بوده است، چنین واقعه ای را با اصطلاح تمثیل بیان می کند و این حدیث را شاهد صدق مدعای خود می آورد. تمهیدات، ص ۳۰۳، و نیز صص ۲۹۴، ۲۹۶] (۶۴) همان کتاب، ص ۶.

مادی وصف می شود؛ و همین معشوق الهی است که «آزر» رمز آن شده است:

آمد سر مست سحر دلبرم	بیخود و بنشست به مجلس برم
گرم شد و عربده آغاز کرد	گفت که تو نقشی و من آزرم...
صورت من نباید در چشم سر	زانکه ازین سرنیم و زان سرم. (۴/۸۵، ۸۶)

و نمونه دیگر:

آن دم که دل کند سوی دلبر اشارتی	زان سر رسد به بی سر و با سر اشارتی
زان رنگ اشارتی که به روزالست بود	کامد به جان مؤمن و کافر اشارتی
زیرا که مهر و لطف کزان بحر در رسید	بر سنگ اشارتیست و به گوهر اشارتی...
برسنگ کرده نقش و آن نقش بند اوست	هر لحظه سوی نقش ز آزر اشارتی. (۶/۲۱۴)

در همین رابطه، در مثنوی نیز، ضمن بیان آنکه مخلوق در حقیقت آلتی در دست حق است و عارف آن است که فعل را به حق ارجاع دهد نه به مخلوق، به شباهت رابطه میان آزر و بت، از یک سو، و خالق و مخلوق از سوی دیگر، اشاره شده است:

او بصنعت آزرست و من صنم	آلتی کو سازدم من آن شوم
گر مرا ساغر کند ساغر شوم	ور مرا خنجر کند خنجر شوم. ^{۶۵}

اسحق، اسمعیل؛ عاشق، سالک، تن
(ابراهیم: معشوق، پیر، عاشق، جان)

این دو پسران ابراهیم اند؛ و برجسته ترین حادثه زندگی این دو، در ارتباط با ابراهیم، تسلیم و رضا در مقابل اراده حق است و تن به قربانی شدن سپردن. در همین حادثه، صفت غالب این دو شخصیت نیز آشکار می گردد، و این صفت غالب هر یک از آنها را، به اختلاف روایات، رمز عاشق، صوفی، جان شیفته و آماده ترک تعلق و هستی در راه عشق، معشوق، و حق می نماید.

خنک آن جان که رود مست و خرامان براو	برهد از خرتن در سفر مصدر او
خلع نعلین کند و ز خود و دنیا بجهد	همچو موسی قدم صدق زند بر در او
همچو جرجیس شود کشته عشقش صدار	یاچواسحق شود بسمل از آن خنجر او... (۵/۶۱)

در عشق الهی باید مثل اسماعیل قربان شد:

همچو اسماعیل گردن پیش خنجر خوش بنه در مدزد از وی گلو گرمی کشد، تا می کشد
نیست عزرائیل را دست و رهی بر عاشقان عاشقان عشق را هم عشق و سودا می کشد. (۲/۱۰۹)

در همین مورد — ۵/۵۷، ۴/۲۵، ۴/۱۱۳، ۳/۹۵، ۳/۶۵ —

رابطه میان اسحاق و ابراهیم با رابطه میان صوفی — عاشق — و معشوق یا عشق هماهنگ است. به همین سبب، در این رابطه، وقتی اسحق رمز عاشق می گردد پدر وی ابراهیم نیز رمز عشق و معشوق می شود که در حوزه بینشی که عرفان از عشق دارد، عاشق رام و مطیع و آماده کشته شدن و جانبازی و ترک هستی خویش در مقابل اوست:

امروز مستیم ای پدر توبه شکستیم ای پدر از قحط رستیم ای پدر امسال ارزانیست این
ای مطرب داود دم آتش بسزد در رخت غم بردار بانگ زیر و بم کین وقت سرخوانیست این
مست و پریشان نوم موقوف فرمان نوم اسحاق قربان نوم این عید قربانیست این... (۴/۱۰۱)

و در غزلی دیگر، معشوق یا دلبر بر عاشق تجلی می کند و می خواهد که مثل اسحق معشوق بر خاک در وی قربانی شود:

آن دلبر من آمد بر من زنده شد ازو بام و در من...
گفتم قنقی امشب تو مرا ای فتنه من شور و شرم من...
تو سرو گلی من سایه تو من کشته تو توحید من
گفتا نشود قربانی من جز نادره ای ای چاکر من
اسحاق نبی باید که بود قربان شده بر خاک در من...
اسحاق توی من والد تو کی بشکنمت ای گوهر من...
عشقست پدر عاشق رمه را زاینده ازو کروفر من (۴/۲۸۴)

اما این قربانی شدن چون عنایتهای معشوق (ابراهیم) دستگیر باشد، برای اسحق زیان نیست:

چون عنایتهای ابراهیم باشد دستگیر/ سربریدن کی زیان دارد دلا اسحق را. (۱/۹۷)

در جرگه صوفیان و مردان حق درآمدن و از باده معارف و حقایق روحانی سرمست شدن، شرطش ریاضت و ترک تعلقات و ندیدن هستی خویش در برابر هستی معشوق است:

چو اسماعیل قربان شو در این عشق ولی را بنده شو گرنیستی میش (۳/۹۳)

بگریز ای میراجل از ننگ ما از ننگ ما	زیرا نمی دانی شدن همرنگ ما همرنگ ما
اول شرابی در کشتی سرمست گردی از خوشی	بی خود شوی آنگه کنی آهنگ ما آهنگ ما
زین باده می خواهی برو اول ننگ چون شیشه شو	چون شیشه گشتی بر شکن برسنگ ما برسنگ ما
اسحق شود زحرما خاموش شود برحرما	تانشکند کشتی نودر گنگ مادر گنگ ما. (۱/۷، ۸)

گفتیم اسحق یا اسمعیل رمز عاشق و صوفی سالک است، چون در مقابل خواست حق یا محبوب تسلیم محض است و آماده و پذیرای مرگ و ترک سر و هستی کردن. و نیز گفتیم، در رابطه عاشق و معشوق و اسحق و ابراهیم، ابراهیم رمز معشوق می شود که عاشق (اسحق یا اسماعیل) تسلیم تیغ اوست و آماده قربان شدن در راه عشق او. اما می توان از زاویه ای دیگر نیز به ابراهیم یا خلیل، در رابطه با اسحق، نگریست؛ و آن اینکه ابراهیم رمز عاشق و صوفی پاکباز و پیر بشود که در راه معشوق و محبوب (حق)، عزیزترین متعلق خویش، یعنی فرزند، را هم قربان می کند؛ چنانکه در مثنوی می فرماید:

عاشقان جام فرح آنگه کشند / که به دست خویش خوبانشان گشند.^{۶۶}

شک نیست در این رابطه، «خلیل» نسبت به «اسحق» شریفتر است؛ و در واقع، اگر خلیل مثل جان باشد، اسحق مثل تن و جسم است؛ چنانکه باز در مثنوی آمده است:

وقت ذبح الله اکبر می کنی	همچنین در ذبح نفس کشتنی
تن چو اسمعیل و جان همچون خلیل	کرد جان تکبیر بر جسم نبیل
گشت کشته تن ز شهوتها و آزار	شد به بسم الله بسمل در نماز ^{۶۷}

بیتهای زیر از کلمات شمس را از نظرگاه رمزنگری در همین چشم انداز باید معنی کرد:

جان ابراهیم مجنون گشت اندر شوق او / تیغ را بر حلق اسمعیل و اسحق می زند. (۲/۱۱۶)
 پا کوفت خلیل الله در آتش نمرودی / تا حلق ذبیح الله بر تیغ بلا کوبد. (۲/۵۳)

نمرود: نفس؛ خلیل: عقل و جان

نمرود، در داستان ابراهیم، شخصیتی است درست نقطه مقابل ابراهیم. اگر ابراهیم پیامبر خدا و مظهر همه صفات نیک و اعمال خیر است و حامی و معتقد حق، نمرود، در مقابل او، مظهر همه صفات بد و شر و شرک و کفر است. مولوی در فیه مافیه به این ضد بودن ابراهیم و

نمرود، در کنار سایر اضدادی نظیر آن، اشاره می کند:

اکنون حق — تعالی — حیولیت و انسانیت را مرکب کرد تا هر دو ظاهر گردند که و بضد هاتَّجِبَتِ الْأَشْيَاءُ، تعریف چیزی بی ضد او ممکن نیست و حق — تعالی — ضد نداشت. می فرماید که کُنْتُ كَثْرًا مَخْفِيًا فَأَخْبَيْتُ بَأْنَ أَعْرِفُ. پس این عالم آفرید، که از ظلمت است، تا نور او پیدا شود؛ و همچنین انبیاء و اولیا را پیدا کرد که أَخْرَجَ بِصِفَاتِي إِلَى خَلْقِي، و ایشان مظهر نور حق اند، تا دوست از دشمن پیدا شود و یگانه از بیگانه ممتاز گردد؛ که آن معنی را از روی معنی ضد نیست الا به طریق صورت، همچنانکه در مقابله آدم ابلیس و در مقابله موسی فرعون و در مقابله ابراهیم نمرود و در مقابله مصطفی (صلی الله علیه وسلم) ابوجهل؛ إِلَى مَا لَا نَهَابَ...^{۶۸}

همین تضاد میان نمرود و ابراهیم را در اشعار مولوی در دیوان شمس نیز می بینیم:

اندر خلیل لطف بد آتش نمود آب / نمرود قهر بود برو آب آذریست. (۱/۲۶۶)

صفات غالب در نمرود متشابه با صفات غالب در نفس اماره است؛ بنابراین، می توان نفس را به نمرود تشبیه کرد. مولوی خود در مثنوی چنین تشبیهی را آورده است:

تاز نار نفس چون نمرود تو / وارهد این جسم همچون عود تو.^{۶۹}

وقتی در رابطه با داستان ابراهیم می توان نفس را به نمرود تشبیه کرد، طبیعی است نقطه مقابل نفس، یعنی عقل و جان یا همان روح، نفس ناطقه یا دل را — بدان معنی که قبلاً شرح دادیم — نیز می توان به ابراهیم (خلیل) تشبیه کرد، که از نظر شخصیت و اعمال و رفتار و صفات مقابل نمرود است. مولوی در مثنوی به این تشبیه و تقابل نیز اشاره کرده است:

نفس نمرودست و عقل و جان خلیل / روح در عینست و نفس اندر دلیل^{۷۰}

مولوی، در غزلی که بیانگر تجربه عرفانی دلپذیر است، ضمن توصیف احوال عارفانه بسط آمیزی که در آن ساقی جان به مستان شراب می پیماید، باز به ابراهیم و نمرود و موسی و فرعون تلمیحی دارد، که در اینجا نیز می توان خطاب به خلیل و نمرود را خطاب به عقل و

(۶۸) فیه مافیه، ص ۸۰؛ در این مورد نیز — مثنوی، دفتر ششم، ص ۳۹۵.

(۶۹) مثنوی، دفتر اول، ص ۲۲۷. (۷۰) همان کتاب، دفتر دوم، ص ۴۳۳.

جان،^{۷۱} از یک سو، و نفس، از سوی دیگر، تفسیر کرد:

رسید ساقی جان ما خمار خواب آلود	گرفت ساغر زرین سر سبوی بگشود...
شراب صافی و سلطان ندیم و دولت یار	دگر نیارم گفتن که در میانه چه بود...
بخند، موسی عمران، به کوری فرعون	بخون، خلیل خدا، نوش، کوری نمرود. (۲/۲۷۱)

در ابیات زیر نیز به «دل»، که همان عقل و جان یا «نفس ناطقه» است، «خلیل» خطاب می شود و «نمرود بد ظن» در مقابل او قرار می گیرد:

برو ای دل به سوی دلبر من	بدان خورشید شرق و شمع روشن...
درآ در آتشش زیرا خلیلی	مرم ز آتش، نه ای نمرود بد ظن (۴/۱۷۵)

آتش

الف) شهوت و صفات ذمیمه - برجسته ترین حادثه داستان ابراهیم رفتن او در آتش است، آتشی که نمرود بر افروخته بود و برابر ابراهیم سرد و گلستان شد. این ارتباط میان ابراهیم و نمرود و آتش سبب می شود که در یک تلمیح شاعرانه غالباً هر جا نام ابراهیم و نمرود می رود، آتش نیز تداعی شود و بنوعی در شعر ذکر گردد. این سه به منزله سه رأس مثلثی هستند که با اضلاع مثلث به هم مرتبط شده اند. در معنی حقیقی داستان، ارتباط این سه رأس مثلث کاملاً واضح و مشخص و معین است: آتش را نمرود برای مجازات ابراهیم افروخت و ابراهیم در این آتش رفت؛ اما این آتش، که برای نمرود گرم و سوزان و وسیله عذاب بود، برای ابراهیم سرد و گلستان و مایه راحت و نجات شد. هریک از این سه رأس با دو رأس دیگر در رابطه معینی قرار دارند. آتش هم با نمرود نسبت دارد و هم با ابراهیم. اما رابطه میان این دو نسبت یکسان و همساز نیست. این دو نسبت عکس و مخالف یکدیگرند. به عبارت دیگر، آتش در رابطه با نمرود بر حسب عادت عمل می کند و در رابطه با ابراهیم بر خلاف عادت. این کیفیت دو گانه آتش در فعل و صفت، در معنی حقیقی داستان، تا وقتی در تلمیح شاعرانه حفظ می شود که اساس تلمیح بر هر سه رأس مثلث استوار است. در

(۷۱) عقل وقتی در کنار جان قرار می گیرد - بخصوص در شعر - به منزله کلمه مترادف با جان و دل و روح است و در واقع عقل ممدوح باید شمرده شود. و این غیر از عقل است که در مقابل دل و عشق قرار می گیرد و اعمال و صفات او مثل نفس است و حکم مترادفی برای نفس (به معنی اماره و جنبه منفی آن) دارد، مولوی نامه، ج ۱، ص ۴۶۴ و چند صفحه قبل و بعد آن.

هر تأویلی یا تفسیری از این سه مفهوم یا سه رأس مثلث، به شرط حفظ آن رابطه معین میان سه مفهوم در داستان، می‌توانیم مثلثهای تأویلی متشابه و متناظری با همان مثلث ساخته شده براساس معنی حقیقی داستان داشته باشیم. در اینجا تأویل داستان و انتقال مفاهیم از یک سطح به سطح دیگر ارتباط حقیقی و مشخص داستان را برهم نمی‌زند، بلکه همان ارتباط را میان مفاهیم تازه‌ای برقرار می‌کند، و بنابراین، تلمیح باز بر سه پایه یا سه رأس یک مثلث استوار است. در بحث قبلی، ضمن ذکر شواهدی، دیدیم که «نمرود» مثال نفس و «خلیل» مثال عقل و جان شد. پس اگر مثلثی ترتیب دهیم که بر دو رأس آن نفس و جان قرار بگیرند باید در رأس دیگر آن مفهومی را قرار بدهیم که رابطه آن با نفس و جان همان رابطه آتش با نمرود و خلیل باشد. در این صورت، دو مثلث با وجود تفاوت معنی در سه رأس، متشابه خواهند شد. پیداست مفهوم یا یکی از مفاهیمی که می‌تواند در رأس این مثلث قرار بگیرد «شهوت» یا صفات ذمیه اخلاقی ناشی از نفس اماره است. در اینجا «آتش نمرود» «آتش نفس» می‌شود که اگر چه کسانی را که در بند علایق هستند و به تزکیه و تصفیه روح نپرداخته‌اند می‌سوزد، اما ارواح پاک و جانهای مؤمن و شایسته را می‌سازد؛ چنانکه آتش داستان، اگر چه نمرود را می‌سوزد، خلیل را می‌سازد. پس در مثلث تأویلی ما «آتش نمرود» آتش نفس می‌شود. نمرود آتش واقعی را برمی‌افروزد تا خلیل را، که مظهر الله و تمام صفات نیک و الهی است، بسوزاند؛ و نفس آتش شهوت و غضب و تمام صفات بد و دنیوی و غیر الهی را برمی‌افروزد تا جان و روح را، که مظهر الله در عالم صغیر است، از طی مقامات معنوی و رسیدن به مقامات علوی بازدارد. خداوند، چنانکه پیش از این گفته‌ایم، انسان را از خاک آفرید و از روح خویش در او دمید؛ اما ابلیس خصم این آدم شد و ابلیس از آتش آفریده شده بود. پس به قول مولوی، ناریان خصم وجود خاکیند. در وجود انسان نیز نار شهوت حکم همان خصم را دارد؛ اما اگر آتش واقعی را می‌شود با آب خاموش کرد، آتش شهوت را تنها با جهد و ریاضت و عدم توجه به آن می‌شود خاموش کرد. این ریاضت و جهد انسان را به نور دین و ایمان آراسته می‌گرداند، و همین نور است که چاره نار شهوت را می‌کند. آتش نمرود نیز بر ابراهیم سرد می‌شود چون ابراهیم از همین نور دین و ایمان به کمال برخوردار است. مولوی در مثنوی می‌گوید:

تو نمی‌دانی که خصمانت کیند	ناریان خصم وجود خاکیند
آب را آتش گُشد زیرا که او	خصم فرزندان آبست و عدو
بعد از آن این نار نار شهوتست	کاندرو اصل گناه و زلتست
نار بیرونی به آبی بفسرد	نار شهوت تا به دوزخ می‌برد

نار شهوت می نیار آمد به آب	زانکه دارد طبع دوزخ در عذاب
نار شهوت را چه چاره نوردین	نور کم اطفاء نار الکافرین
چه گشتد این نار را؟ نور خدا	نور ابراهیم را ساز اوستا
تا ز نار نفس چون نمرود تو	وارهد این جسم همچون عود تو
شهوت ناری براندن کم نشد	او به ماندن کم شود بی هیچ بُد
تا که هیزم می نهی بر آتشی	کی بمیرد آتش از هیزم کشی
چونکه هیزم بازگیری نار مُرد	زانکه تقوی آب سوی نار برد
کی سیه گردد ز آتش روی خوب	کونهد گلگونه از تقوی القلوب. ۷۲

نکته ای دیگر که باید یادآور شد این است که هر چند نفس چون دوزخ است که از آن آتش شهوت و غضب و دیگر صفات ذمیه ناشی از آنها شعله می کشد، همینها برای به کمال رسیدن نفس و تبدیل آن به نفس مطمئنه و فعلیت یافتن استعدادها و کمال بالقوه آن و در نتیجه بازگشت جان و روح به ملائعالی فرشتگان و اصل خویش لازم است. جهاد با این دوزخ نفس و فرونشاندن شعله های آن است که دوزخ را بر سالک سرد و گلستان می کند و او را به بهشت وصل و جوار قربت حق می رساند. نور دین که نار شهوت را خاموش می کند به دنبال این جهاد اکبر است که در قلب مؤمن پیدا می شود. بهاء ولد می گوید:

مؤمنان چون از دوزخ بگذرند، فرشتگان گویند: دوزخ آن بود که گلستان می نمود مر شما را. گویند: عجب، دوزخ چون گلستان چگونه باشد؟ گویند که: نه کالبد چون گور را بستان کرده بودی به طاعت الله و آتش شهوت را چون گلستان کرده بودی به رضای الله؟ شهوت همچون آتش است که در تونهاده اند تا به وجه حلال منفعت گیری نه آنکه در خود آتش زنی به وجه حرام و خود را بسوزی... ۷۳

این همان مفهومی است که مولوی نیز در مثنوی به آن اشاره کرده است:

چون شما این نفس دوزخ خوی را	آتشی گبر فتنه جوی را
جهدها کردید و او شد پر صفا	نار را کشتید از بهر خدا
آتش شهوت که شعله می زدی	سبزه تقوی شد و نور هدی
آتش خشم از شما چون حلم شد	ظلمت جهل از شما چون علم شد

آتش حرص از شما ایثار شد ز آن حسد چون خار بُد گلزار شد
 چون شما این جمله آتشی خویشتن بهر حق کشتید جمله پیش پیش
 نفس ناری را چو باغی ساختید اندرو تخم وفا انداختند ...
 دوزخ ما نیز در حق شما سبزه گشت و گلشن و برگ و نوا.^{۷۴}

چنانکه در پیش، از مولوی نقل کردیم، نور دین چاره نار شهوت است، و این نور به شرط همین جهاد با نفس و صفات ذمیمه است که در انسان پیدامی شود. به قول بهاء ولد:

هر گاه که تو خود را از نار پاک کنی، نور خود می آید ... هر آینه آدمی بی یکی
 ازین دو معنی نباشد یا نور یا نار. چون نار رفت معین شود نور.^{۷۵}

در این زمان که نور جای نار را می گیرد، نار شهوت و نار دوزخ بر سالک یا مؤمن سرد و خاموش می شود: *نَقُولُ النَّارُ لِلْمُؤْمِنِ جُزْأٌ مُؤْمِنٌ فَقَدْ أَظْفَأَ نُورُكَ لَهَبِي*؛^{۷۶} و در همین زمان است که مؤمن در جهنم آتش طبیعت نداء یا نار کونی بَرَدًا وَسَلَامًا عَلٰی اِبْرَاهِيمَ^{۷۷} می شنود و دیگر آتش شهوت و صفات ذمیمه او را نمی گزد، چونکه خود ابراهیمی شده است که آتش نمرود بر او اثری ندارد:

آتش ابراهیم را دندان نزد چون گزیده ی حق بود چو نش گزد
 ز آتش شهوت نسوزد اهل دین باقیان را برده تا قعر زمین^{۷۸}

در تأیید مطالبی که گذشت نجم رازی سخنی دارد که در بیان تمثیلی آن از ماجرای به آسمان رفتن نمرود استفاده کرده است:

روح را در مراجعت با عالم خویش بُراق نفس می بایست، زیرا که او پیاده نتواند رفت ... و نفس را در روش به دو صفتِ هوا و غضب حاجت است اگر به علورود و اگر به سفل بی ایشان نتواند رفت ... اگر هوا نبودی، هیچ کس را راه به خدا نبود، زیرا که هوا نمرودِ نفس را چو کرکسی آمد و غضب چون کرکسی دیگر،

(۷۴) مثنوی، دفتر دوم، صص ۳۳۸-۳۳۹ [در ارتباط با همین مجاهدت که شرط تحقق نور است، برهان الدین محقق ترمذی می گوید:

نوری است در عین نهاد آدم نهاده اند آن نور ظاهر نشود إِلَّا به مجاهده ... معارف، ص ۱۴.]

(۷۵) معارف بهاء ولد، ج ۱، ص ۲۴۳.

(۷۶) حدیث نبوی: جامع صغیر، ج ۱، ص ۱۳۳ [نقل از احادیث مثنوی، ص ۵۲]

(۷۷) شرح شطحیات، ص ۲۱۰ [انبیاء ۳۱: ۶۹] (۷۸) مثنوی، دفتر اول، ص ۵۴.

هر وقت که نمرود نفس بر این دو کرکس سوار شد و طعمه کرکسان بر صوبِ علوی است، کرکسان روی سوی علونهند، و نمرود نفسِ سفلی را به مقاماتِ علوی رسانند؛ و آن چنان باشد که چون نفس مطمئنه بود و بر هر دو صفتِ هوا و غضب غالب شد و ذوق خطابِ اِرجعی بازیافت، روی هوا و غضب از اسفل بگرداند و سویِ اعلی آرد، تا مطلوب ایشان قربت حضرت عزت شود نه تمتعِ عالم بهیمی و سبعی...^{۷۹}

چنانکه دیده می شود، از نظر نجم رازی نفس و دو صفتِ هوا و غضب آن یک وسیله است که ارزش آن بسته به جهت عملی است که انسان برای آن تعیین می کند. این مرکب قادر است که روح را هم به کمال و علوبرساند و هم به نقصان و سفل، و این بسته به مقصدی است که روح انتخاب می کند. در این انتخاب تنها مجاهدت شخص کافی نیست. برای اینکه نارِ این دوزخ در انسان نور شود، لطف و عنایت حق هم باید دستگیر باشد:

دوزخ بحقیقت در توست و آن صفات ذمیمه نفس اماره است. چون نسیم صبای عنایت بر تو وزید و آتش صفات ذمیمه تو فرو مرد و نور توبه که از انوار صفت توایی است در دل تو جای گرفت، فریاد بر درکات دوزخ وجود بشری افتاد...^{۸۰} به همین سبب است که مولوی می گوید:

پای در آتش بنه همچو خلیل ای پسر / کاتش از لطف او روضه نیلوفر است. (۱/۲۷۳)
در غزلی دیگر، همین نکته از زبان حق (محبوب) گفته می شود:

چون خلیلی هیچ از آتش مترس / من ز آتش صد گلستانم کنم. (۴/۲۵)
آتش شهوت و حرص و دیگر صفات نفس اماره برای مرد صاحب دل، مثل آتش درخت موسی است که درخت را نمی سوزاند بلکه سبزتر می کند و مثل آتش ابراهیم است که برای او نور است نه نار:

خار بیگانه را زدل بر کن	خار گُل را به جان و دل می دار
موسی اندر درخت آتش دید	سبزتر می شد آن درخت از نار

شہوت و حرص مرد صاحب‌دل همچنین دان و همچنین پندار
صورت شہوت‌ست لیکن هست همچونارخلیل پرانوار. (۳/۴۸)

آن کس که خلیلی و زادهٔ خلیل است و سابقهٔ لطف از دل با او همراه است، در آتش و دود جهنم طبیعت و دوزخ نفس، همچون نمرودیان و زادگان نمرود وارد می‌شود اما پایبند این آتش و دود نمی‌گردد، بلکه، چنانکه گفتیم، این آتش خود سبب صیقل و جلای آئینهٔ دل و روح او می‌گردد:

دل‌اندرچه و سواسی که دود از نورشناسی بسوز از عشق نور او درون نارچون عودی
نه از اولاد نمرودی که بسته‌ی آتش و دودی چو فرزند خلیلی تو مترس از دود نمرودی
در آتش باش جان من یکی چندی چونم آهن که گر آتش نبودی خود رخ آئینه که زدودی (۵/۲۴۸)

خواجه عبدالله انصاری، ضمن اشاره به داستان نمرود و خلیل و ماجرای رفتن او در آتش، می‌نویسد:

نفس تو بر مثال نمرود و هوای نفس آتش است و آن دل سوختهٔ تو خلیل است.^{۸۱}

(ب) عشق، محنت و بلا — پیش از این گفتیم که آتش و نمرود و ابراهیم، در داستان، به منزلهٔ سه رأس مثلثی هستند که ارتباط مشخص و معلومی با هم دارند؛ و اگر این ارتباط در تأویل این سه نیز حفظ شود، مثلثی تأویلی خواهیم داشت که با مثلث اول — که مبتنی بر معنی حقیقی داستان است — متشابه خواهد بود. اما همیشه این ارتباط مشخص و معین در تلمیح حفظ نمی‌شود. در ابیات متعددی می‌توان کلمهٔ آتش را در کنار خلیل و نمرود ملاحظه کرد؛ اما همیشه ارتباط این سه مفهوم متشابه و هماهنگ با ارتباط موجود در میان آنها در متن داستان نیست. بنابراین، هر چند تلمیح بر پایهٔ این سه مفهوم استوار است، مثلثی که از ارتباط این سه مفهوم در شعر به وجود می‌آید متشابه و متناظر با مثلثی که از ارتباط آنها در داستان به وجود می‌آید، نیست. مثلاً این سه مفهوم را در دو بیت زیر، که قبلاً هم نقل کرده‌ایم، در نظر می‌گیریم:

برو ای دل به سوی دلبر من بدان خورشید شرق و شمع روشن...
در آتشش زیرا خلیلی مرم ز آتش نئی نمرود بدظن. (۴/۱۷۵)

چنانکه در بیت دوم ملاحظه می‌شود، سه مفهوم آتش، خلیل و نمرود تلمیحی دارد

به داستان ابراهیم و در آتش رفتن او. اما در داستان، نمرود آتش را برافروخت و ابراهیم در آن رفت، در حالی که در ابیات فوق ضمیر «ش» که به دنبال «آتش» آمده است نشان می‌دهد که این «آتش» آتش نمرود نیست، بلکه «آتش دلبر» است. این «دلبر»، خواه حق و خواه مظهر آن شمس تبریزی باشد، «خورشید شرق و شمع روشن» است و شاعر از «دل» دعوت می‌کند که در این آتش درآید و چون نمرود از آن نرمد؛ زیرا که این آتش اگر نمرود را می‌سوزد خلیل دل را نمی‌سوزد، بلکه بر او گلستان نیز می‌شود؛ گویی خلیل، از طریق درآمدن در آتش، در واقع به نجات و رستگاری و تجربه دیدار بهشت نایل می‌گردد. پس «آتش» در بیت فوق، به اعتبار نقش متضادی که نسبت به خلیل و نمرود دارد، با آنچه در داستان آمده منطبق است؛ اما، به اعتبار نسبت آتش به «دلبر»، با داستان منطبق نیست. چونکه در داستان می‌توان هم «آتش خلیل» گفت، به اعتبار رفتن خلیل در آتش، و هم «آتش نمرود» گفت، به اعتبار آتش افروزی نمرود؛ در حالی که در بیت، «آتش دلبر» مطرح شده است، و چنین شخصیتی در ظاهر داستان ابراهیم نیست. و به سبب نبودن شخصیت «دلبر» در ظاهر داستان ابراهیم است که روابط میان سه شاخه تلمیح در شعر با روابط موجود میان این سه شاخه در متن داستان منطبق نمی‌گردد. این عدم انطباق در تأویل داستان و گشودن رمزها نیز مشکلی تازه ایجاد می‌کند. زیرا در ترکیبهای اضافی، جز اضافه تشبیهی و استعاری، معنی مقصود کلام در اصل بر دوش مضاف حمل می‌شود و مضاف الیه در واقع حکم توضیح و تفسیری را دارد که به روشن شدن و دقیقتر آشکار شدن مقصود مضاف یاری می‌رساند. در ترکیبهای اضافی «آتش خلیل» و «آتش نمرود»، چون شخصیت و نقش خلیل و نمرود در داستان واضح است مقصود از «آتش» را، چه به معنی ظاهر و چه به معنی باطن، در هنگام تأویل آسانتر می‌توان دریافت. اما در ترکیب «آتش دلبر»، چون شخصیت «دلبر» در داستان ناشناخته است، شناخت و دریافت معنی ظاهری و باطنی یا حقیقی و مجازی «آتش» نیز مشکل می‌گردد. با نسبت دادن آتش به «دلبر»، که در داستان شخصیتی ناپیداست، روابط طبیعی و ظاهری آتش و نمرود و ابراهیم به هم می‌ریزد و تلمیح شعر را نمی‌توان بر داستان منطبق کرد. در تأویل و معنی مجازی بیتهای مولوی، که فهمش در گرو تأویل داستان و گشودن رمزهای ابراهیم و نمرود و آتش است، نیز همین اشکال وجود دارد. مولوی خود در ابیات مورد بحث از خلیل به «دل» تعبیر کرده است. نمرود، که در داستان شخصیت و نقش متضاد خلیل را دارد، باید به «نفس» تعبیر شود که در مقابل «دل» قرار گیرد تا روابط داستانی حفظ شود. اما وقتی «آتش دلبر» در بیتها مطرح می‌شود، که از دل دعوت می‌شود در آن درآید در حالی که نمرود از آن می‌رمد، دیگر نمی‌توان از «آتش» به شهوت و صفات ذمیمه نفس — چنانکه در قسمت اول این

بحث تعبیر کردیم — تعبیر کرد، زیرا نفس این آتش (آتش دلبر) را نه برافروخته است و نه از آن می‌رمد. اکنون، با در نظر گرفتن اینکه «دلبر» در عرفان همان معشوق ازلی و ابدی است و عشق مجازی هم باید مقدمه عشق معنوی و وصول به الله باشد چنانکه مضمون داستان کنیزک و زرگر سمرقندی در مثنوی نیز همین است، پاسخی برای معنی مجازی «آتش» فرض می‌کنیم. این پاسخ فرضی «عشق» است و «آتش دلبر»، بنابراین فرض، عشق معنوی یا همان حُب الهی می‌گردد که مضمون و زمینه اصلی بسیاری از آثار صوفیانه و جان کلام اکثر عارفان است. محل تعلق این عشق «دل» یا به تعبیری همان جان، نفس ناطقه، روح و «من» عارف است، که اگر چه بعضی میان اینها تفاوت‌هایی در درجه صفا قائل شده‌اند،^{۸۲} چنانکه پیش از این یادآور شده‌ایم، همه ناظر به همان اصل و حقیقت انسانی‌اند که ممیز میان انسان و حیوان است و اغلب با کلماتی مترادف به جای یکدیگر به کار می‌روند. خطاب به «دل» در عین حال می‌تواند خطاب به این اصل حقیقی انسان یا این «من» مشترک در همه انسانها باشد. تعلق عشق و محبت الهی به دل با عنایت خداوند است چنانکه بعضی از مشایخ صوفیه، و از جمله حارث محاسبی و جنید، را مذهب آن است که محبت تخصیص ارادت خداوند به بنده است^{۸۳} و دل که محل دریافت این عشق است به عشق آبادان است. در حالی که نفس که متوجه علایق دنیوی است نسبت به لطایف آن ناآگاه است:

... و دل را محبت چون طعام و شراب است؛ و هر دل که از آن خالی است آن
دل خراب است و تکلف را به دفع و جلب آن راه نیست؛ و نفس از لطایف آنچه
بر دل گذرد آگاه نیست.^{۸۴}

پس با فرض اینکه «آتش دلبر» «عشق الهی» است می‌توان ابیات مورد بحث را تفسیر کرد. شاعر از «دل» دعوت می‌کند که در آتش عشق الهی درآید و مثل «نفس» از آن نرمد. نفس، که پایبند تعلقات مادی و جسمانی است، از این عشق می‌گریزد. چون لازمه این عشق ترک علاقه و دوستی از مایوی الله است، و چون دل تنها خانه دوست شد گذشتن از هر آنچه غیر دوست است آسان می‌شود:

جز دوست خلیلی نپذیرفت خلیش / ورنه تن خود را نفکندی به شرر بر. (۲/۲۷۸)

(۸۲) — مثلاً به کشف المحجوب، صص ۳۹۹ و ۴۰۰.

(۸۳) همان کتاب، صص ۳۹۶-۳۹۷.

(۸۴) همان کتاب، ص ۳۹۹.

و چنانکه گفتیم، لطیفه ای که قابلیت پذیرش این عشق را دارد «دل» است و:

غذای دل معرفت و محبت حق — تعالی — است که غذای هر چیزی مقتضی طبع وی باشد که آن خاصیت وی بود... خاصیت دل آدمی این است و سبب هلاک وی آن است که به دوستی چیزی جز حق — تعالی — مستغرق شود.^{۸۵}

امام محمد غزالی، در اصل نهم از رکن چهارم کیمیای سعادت، می گوید:

کمال غایت بنده آن است که دوستی حق — تعالی — بروی غالب شود، چنانکه همگی وی را فراگیرد.^{۸۶}

و نیز محبت را بزرگترین مقامات می خواند. و شرط اول در محبت خدای — تعالی — را روی برگرداندن از دنیا و پاک کردن دل از دوستی آن می داند، زیرا «دوستی جز از حق از دوستی وی مانع بود و این چون پاک کردن زمین بود از خار و گیاه».^{۸۷}

به همین سبب است که در می یابیم عشق و محبت حق — تعالی — (آتش دلبر) همچون آتشی است که در عین آنکه تمام علایق نفسانی و مادی و جسمانی و نمرودی را می سوزاند و از میان می برد، دل را به غایت کمال و بزرگترین مقامات، که همان اتحاد با حق و لذت بهشت اُنس و مشاهده جمال حق است، می رساند. و در اخبار داود است — علیه السلام — که:

خدای — تعالی — گفت: یا داود، اهل زمین را خبر ده از من که دوست آنم که مرا دوست دارد، و همنشین آنم که با من به خلوت نشیند، و مونس آنم که به یاد کرد من انس گیرد، و رفیق آنم که رفیق من است، و گزیده آنم که مرا برگزیند، و فرمانبردار آنم که مرا فرمان برد؛ و هیچ بنده مرا دوست ندارد — و من از دل وی دانستم — که نه وی را دوست گرفتم و بر دیگران مقدم داشتم. هر که مرا جوید به حق بیابد و هر که دیگری را جوید مرا نیابد. یا اهل زمین، پای ندارید در این کارها که بدان فریفته شده اید، و روی به صحبت و مجالست و مؤانست من آورید و به من انس گیرید تا به شما انس گیرم، که من طینت دوستان خویش از طینت ابراهیم آفریدم...^{۸۸}

(۸۵) کیمیای سعادت، صص ۶۳ — ۶۴.

(۸۷ و ۸۸) همان کتاب، صص ۸۲۹ و ۸۵۰.

(۸۸) همان کتاب، ص ۸۵۶.

از آنچه گفتیم و نیز شواهدی که نقل خواهیم کرد فرض ما در گذاشتن «عشق» الهی یا عرفانی یا معنوی یا حقیقی در مقابل «آتش دلبر» در بیت مولوی اثبات می شود؛ و می توان رابطه این تلمیح را با داستان ابراهیم در رابطه با «آتش دلبر» نیز بدین گونه توضیح داد که مولوی قبل از ایراد چنین تلمیحی، درباره آتش در داستان ابراهیم چنین اندیشیده است که اگر چه آتش را نمرود برمی افروزد اما مسبب حقیقی افروختن این آتش، که باید برای خلیل گلستان شود، خداوند است چونکه اوست که لطف و عنایتش به رهبری و نجات خلیل خود تعلق گرفته است، و نمرود فقط وسیله و سبب انجام فعل و اراده خداوند است. سنت الله در آتش عادت سوزندگی است، اما وقتی لطف و دستگیری خدا شامل خلیل می گردد سنت خود را در ارتباط با او تغییر می دهد و عادت آتش را مبدل می کند، و خلیل آن آتشی را تجربه می کند که دلبرش افروخته است، در حالی که نمرود آتشی را می بیند و تجربه می کند که خود افروخته است و خصلتش بر حسب عادت سوزندگی است.

بهر خلیل خویشتن آتش دهد افروختن / وان آتش نمرود را اشکوفه و نسرین کند. (۲/۴)

خلیل این توجه دلبر را از طریق عشق و ایثار همه وجود خویش برای محبوب به دست آورده است:

آتش از آتشی بدارد دست	چون به عشق از چنارت آتش جست
آتش از فعل خویش دست بداشت	چون خلیل آن خویشتن بگذاشت
آتشش چون علف نیافت نسوخت...	گرچه نمرود آتشی افروخت
نار نمرود بوستان باشد ^{۸۹}	آری آری چو دوست آن باشد

روزبهان بقلی می گوید:

اگر الله — سبحانه و تعالی — روح سوزنده از جسم آتش بستاند، جسم آتش، جان به محبت ازل سوخته چون سوزاند؟^{۹۰}

و به قول شیخ ابواسحق کازرونی:

هر که به آتش محبت سوخته شد، به هیچ آتش دیگر سوخته نشود، همچون ابراهیم خلیل — صلوات الله الرحمن علیه — که به آتش محبت حق سوخته بود و به آتش نمرود نسوخت.^{۹۱}

(۹۱) فردوس المرشدیه، ص ۳۰۹.

(۹۰) شرح شطیحات، ص ۲۵۶.

(۸۹) حدیقه، ص ۱۶۹.

بنابر این، وقتی مثلث تلمیحی (ابراهیم، نمرود، آتش) به مثلث تاو یلی (دل، نفس، شهوت و ذمایم اخلاقی) انتقال می‌یابد، انتقال براساس روابط موجود در داستان است؛ و وقتی همان مثلث تلمیحی به مثلث تاو یلی (دل، نفس، عشق الهی) انتقال پیدا می‌کند، انتقال براساس روابط موجود در داستان پس از تفسیری پیش اندیشیده درباره آتش است.

آنچه اساس پیوند میان رمز آتش و مفهوم عشق است وجه شباهت میان آن دو در دو ساحت جسم و روان یا ماده و روح است. آتش هم صفت گرمی و حرارت بخشی دارد و هم صفت سوزندگی و نابود کردن اشیاء را. صفت گرمی و حرارت بخشی آن موجد تحرک است که خود ضد سردی و افسردگی است که موجد سکون است. صفت سوزندگی آن دو رو دارد: هم نابود می‌کند و از میان می‌برد، و هم خالص و بی‌آمیغ می‌کند. علاوه بر این خواص و صفات ذاتی، آتش نور و روشنی نیز دارد که تیرگی شکاف و روشن‌گر و راه‌نمای است. عشق نیز خواصی مشابه آتش دارد. در عاشق شور و حرارت و حرکت برای رسیدن به معشوق به وجود می‌آورد و مرکب تیز پایی است. که سالک را در رسیدن به محبوب یاری می‌کند و هم از این روی است که ترکیب «براق عشق» در غزلیات مولوی بتکرار آمده است.^{۹۲} همچنین عشق تمام علایق عاشق را می‌سوزد و از میان می‌برد و او را از یاد همه چیز جز یاد معشوق فارغ می‌گرداند. و همچنین عشق تمام کدورات نفسانی و صفات ذمیمه را در وجود عاشق از میان می‌برد و او را خالص و بی‌غش می‌کند، همان‌گونه که آتش با طلا می‌کند. دو صفت متقابل سوختن و ساختن، که در آتش جمع است و مایه خیر و شر و نیش و نوش و رنج و شادی می‌گردد، در عشق نیز وجود دارد و در وصل و هجران، جفا و وفا، و شادی و حزن ناشی از آنها رخ می‌نماید، و مثلاً به همان گونه که آتش ناخالصی طلا و نقره را با ذوب کردن از بین می‌برد و از طلا و نقره خالص جدا می‌کند، عشق نیز ناخالصیهای دل و روح را، که ناشی از نفس است، پاک می‌کند و دل و روح را خالص و متجلی می‌کند. پس آتش، در عین آنکه برای طلا و نقره خالص شادی و رحمت است، برای ناخالصیهای آمیخته به آن رنج و اندوه و بلا است. عشق نیز، همان‌گونه که برای روح و دل شادی و رحمت است برای نفس و ناخالصی‌های دل و روح عذاب و بلا است؛ درست به همان گونه که برای خلیل رحمت و شادی و برای نمرود عذاب و بلاست.

به سبب همین اشتراک آتش و عشق در صفت و فعل است که در کتب صوفیانه و نیز اشعار مولوی مقایسه میان آن دو و گاهی حتی تشبیه صریح آن دو به یکدیگر ضمن اشاره به وجوهی از شباهت ملاحظه می‌شود. عین القضاة می‌گوید:

... عشق آتش است: هر جا که باشد، جزا و رخت دیگری ننهد؛ هر جا که رسد، سوزد و به رنگ خود گرداند.^{۹۳}

و در کتاب لوائح آمده است:

الْمَحَبَّةُ نَارُ وَالشَّوْقُ لَهَبٌ. چو آن آتش شوق سر از کانون جان محب برآرد، هر چیز که بدو قریبتر بود، اول آن را سوزد و بدین نسبت نَعْنُ اقْرَبُ برای گدازش بود نه از بهر نوازش.^{۹۴}

و نجم رازی آورده است:

حرارت صفت آتش است و آتش مایه محبت است.^{۹۵}

مولوی، علاوه بر آنکه آتش را به صورت رمز در اشعار خود به کار برده است و قبلاً نمونه ای از آن به دست داده ایم و به نمونه های دیگر نیز اشاره خواهیم کرد، به صورت صریح نیز عشق را به آتش تشبیه کرده است:

در عشقِ همچو آتش چون نقره باش دلخوش / چون زاده خلیلی آتش تراست مسکن. (۴/۲۵۳)

مقصود نور آمد عالم تنور آمد وین عشق همچو آتش. وین خلق همچو هیزم..
همچون خلیل یزدان پروانه وارشادان در آتشش نشستم تاحشر برنخیزم (۴/۴۲)

ترکیب «آتش عشق» که در نظم و نثر صوفیانه بسیار است، خواه استعاره ای گرفته شود خواه تشبیه ای، خود حکایت از ارتباط و پیوند میان آتش و عشق دارد. روزبهان بقلی در عبهر العاشقین، که درباره حب الهی و عشق صوفیانه است، این ترکیب را فراوان به کار برده است. از جمله:

إِعْلَمْ يَا أَخِي - عَرَفَكَ اللَّهُ مَنَازِلَ الْأَصْفِيَاءِ فِي الْعَشْقِ - که چون جان به عشق انسانی تربیت یافت و در سر عشق راسخ شد و دل به آتش عشق از خطرات

(۹۳) تمهیدات، ص ۹۷. (۹۴) لوائح، ص ۲۷. [این کتاب را دکتر رحیم فرمنش به نام عین القضاة چاپ کرده است. اما بعید است که از وی باشد. — مصنفات عین القضاة، مقدمه مصحح ص ۳۹ به بعد.] این کتاب را نصرالله پورجوادی از آن قاضی حمیدالدین ناگوری (متوفی ۶۴۳) می داند — سلطان طریقت، ص ۷۸ و سوانح چاپ بنیاد فرهنگ ایران، ص پنج.
(۹۵) مرصاد العباد، ص ۴۰.

نفسانی و شیطانی تهذیب یافت، نفس اماره در تحت لگد قهر عشق مطمئنه گشت...^{۹۶}

و در جای دیگر از همین کتاب، این ترکیب را هم در متن و هم در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) آورده است:

عاشق اگر در عشق بکوبد، از آن شهیدش خوانند که به سیف غیرت در منزل ابتلا کشته شود و به آتش عشق و به احتراق در کتمان سوخته شود. گفت — علیه السلام — مَنْ أَحْرَقَ بِنَارِ الْعَشْقِ فَهُوَ شَهِيدٌ وَمَنْ قُتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَهُوَ شَهِيدٌ^{۹۷}.

نجم رازی نیز، هم در رساله عشق و عقل و هم در مرصاد العباد، این ترکیب را در موارد متعدد به کار برده است:

اما عشق صفت آتش دارد و سیر او در عالم نیستی است: هر کجا رسد و به هر چه رسد، فنا بخشی «لا بقی ولا تدور» پیدا کند و چون آتش عشق سیر به مرکز اثر و حدا نیّت دارد اینجا عقل و عشق ضدان لا یجتمعان اند هر کجا شعله آتش عشق پرتو اندازد عقل فسرده طبع خانه پردازد.^{۹۸}

ترکیب اضافی «آتش عشق» گاهی تشبیهی است که عشق حکم مشبه و آتش حکم مشبه به دارد؛ و گاهی مجازی و استعاری است که در این صورت آتش یکی از صفات و متعلقات عشق است. در این معنی، «آتش» می تواند هم معنی مجازی عذاب و رنج و اندوه داشته باشد و هم معنی مجازی شور و گرمی و حرارت که از لوازم عشق است که گاهی به شوق از آن تعبیر می شود. و قبلاً نقل کردیم که: المحبة ناز و الشوق لهبة. غزالی می گوید:

شوق به چیزی بود که از وجهی حاضر بود و از وجهی غایب، چون معشوق که در خیال حاضر بود و از چشم غایب. و معنی شوق تقاضا و طلب آن بود که در چشم حاضر آید تا ادراک تمام شود... همچنین جمال حضرت الهیت را نهایت نیست؛ و اگر کسی بسیار بداند، آنچه مانده باشد زیادت بود چه

۹۶) مظهر العاشقین، ص ۲۵. ۹۷) مظهر العاشقین، ص ۱۹۹ و نیز صص ۲۲، ۳۹، ۷۵، ۸۰، ۱۳۷، ۱۹۷.

۹۸) عقل و عشق، ص ۱۶۲ و نیز همان کتاب، صص ۵۴، ۵۹، ۶۱ و مرصاد العباد، صص ۳۳۴، ۳۳۵،

معلومات وی را نهایت نیست و تا همه را نداند جمال حضرت در نیافته باشد، و این آدمی را نه در این جهان ممکن است و نه در آن جهان، که هرگز علم آدمی بسی نهایت نشود؛ پس هر چند که در آخرت دیدار می افزاید لذت می افزاید؛ و آن بینهایت بود، چون نظر دل بدان بود که حاضر است حال همه فرح و شادی بود بدان، و آن را انس گویند؛ و چون نظر بدان بود که مانده است، حال دل تقاضا و طلب بود، و آن را شوق گویند.^{۱۱۰}

ابن عطا را از شوق پرسیدند، گفت:

سوختن دل و جگر بود و زبانه زدن آتش در او و پاره پاره شدن جگر بود.^{۱۱۱}

بعضی گفته اند:

شوق آتشی بود که از جگر بدر آید، از فرقت ظاهر شود، چون دیدار حاصل شد بنشیند و چون غالب بر اسرار، مشاهدت محبوب بود شوق را آنجا راه نبود.^{۱۱۲}

ترکیباتی مثل «براق شوق»^{۱۱۲}، «جناح شوق»^{۱۱۳}، و امثال آن حکایت از حرکت انگیزنده از شور و گرمی و حرارت ناشی از آتش شوق دارد. به هر حال، به سبب پیوند و ملازمتی که شوق با عشق دارد، از یک سو مثل عشق خاصیت و فعل آتش را انجام می دهد، و از سوی دیگر خود نیروی محرکه عشق است. روزبهان در فصلی دلکش از عہر العاشقین درباره شوق به این هر دو نکته اشاره دارد در آنجا که می گوید:

شوق آتشی دان از لواحق مشاهده که چون شعله های آن در دل رسد، حُجُبِ حَذَثَانِی از دل بسوزد، و به مشاهده جمال و جلال رحمانی رساند. قَبْلِ الشَّوْقِ نَارُ اللَّهِ أَشْعَلَهَا فِي قُلُوبِ أَوْلِيَائِهِ حَتَّى يُحْرِقَ بِهَا مَا فِي قُلُوبِهِمْ مِنَ الْخَوَاطِرِ وَالْأَرَادَاتِ وَالْعَوَاضِ وَالْحِجَابِ.^{۱۱۴}

و این شبیه همان سخنی است که عین القضاة از قول شبلی درباره عشق نقل می کند که الْعَشْقُ نَارُ فِي الْقُلُوبِ فَأَحْرَقَتْ مَا سِوَى الْمَحْبُوبِ.^{۱۱۵} و در مورد نکته دوم،

۹۹) کیمبای سعادت، صص ۸۵۵-۸۵۶.

۱۰۰ و ۱۰۱) ترجمه رساله فشریه، ص ۵۷۷.

۱۰۲) حدیقه، ص ۱۵۶.

۱۰۳) عہر العاشقین، ص ۱۳۵.

۱۰۴) عہر العاشقین، ص ۱۳۶.

۱۰۵) تمہیدات، ص ۲۳۸.

روز بهان از جمله می گوید:

شوق مرکبِ عشق دان. را کب عشق بر مرکوب شوق تا دریای توحید بیش نرود.
اگر رود، نه شوق ماند و نه عشق؛ عشق از شوق مزید گیرد، بهر آنکه جز بر آن
کشتی به سواحل بحر مشاهده نمی رسد و لآلی عشق در اصداف تجلی جمال
نمی یابد جان مشتاق اگر با حق انس گیرد، منزل انس جان را از گلاب انبساط
غرفه ای بر روی افشاندۀ تا آتش عشق در وی بنشانند.^{۱۰۶}

پس آتش گاهی رمز عشق گاهی رمز شوق و گاهی رمز عذاب و رنج و حزن ناشی
از تجربه عشق است. اما این رنج و عذاب چون از الله می رسد در طریق عشق خود سازنده
است؛ و هر چند آنچه مادی و جسمانی و نفسانی است یا، به تعبیر دیگر، نمرودی است
می سوزاند و از بین می برد، سوختن در این دوزخ، از آنجا که سالک را پاک می کند تا
شایسته درآمدن به بهشت اتحاد با محبوب بشود، مطلوب و تحمل کردنی است:

پس مقام عشق جان صحتست	رنجهایش حسرت هر راحتست...
آن گداز عاشقان باشد نمو	همچو مه اندر گدازش تازه رو
جمله رنجوران دوا دارند امید	نالد این رنجو ر کیم افزون کنید
خوشر از این سم ندیدم شربت	زین مرض خوشر نباشد صحتی. ^{۱۰۷}

اگر یک روی سکه عشق آتش و دوزخ و عذاب است برای تن و نفس، آن روی
دیگر آن آب و بهشت و راحت است برای دل و «من» و اصل انسانی عارف. این آتش و
عذاب بظاهر و در مقایسه با تن سوزان است و در مقایسه با خلیل روح و دل باده صافی
است:

آتش نورابین زود درآچون خلیل / گرچه بشکل آتشت باده صافست آن. (۴/۲۶۴)

عارفان این نیش نوش انجام و این بهشت در دوزخ نهاده را می پذیرند و شراب تند و
تیز این سرور با بلا و عذاب آمیخته را سرمی کشند؛ زیرا عشق، در عین حال، هم مظهر
صفات جمالی و هم مظهر صفات جلالی خداوند است، که عاشق را از مهر و قهر معشوق
گریزی نیست. او مستی این شراب را به جان می خرد، چونکه عشق و درد و رنج و شادی آن
لطف حق است، و این عشق همچون آتش نیستان جانها و دلهای سالکان و محبتان را نه

تنها نمی سوزد، بلکه چون آب، مایه‌تری و تازگی آنهاست:

هر زمان لطفت همی در پی رسد	ورنه کس را این تقاضا کی رسد
مست عشقم دار دایم بی خمار	من نخواهم مستیی کز می رسد
ما نیستانیم و عشقش آتشیست	منتظر کان آتش اندر نی رسد
این نیستان آب ز آتش می خورد	تازه گردد ز آتشی کز وی رسید. (۲/۱۶۴)

از بلای معشوق عاشق و دل عاشق، که از قیود اسارت نفس رهایی یافته است، نمی گریزد:

چو خلیل اندر آتشم ز تف آتشت خوشم / نه از آنم که سرکشم ز غم بی امان تو. (۵/۸۷)

اندر حکایت معروف است که شبلی را به تهمت جنون اندر بیمارستان بازداشتند، گروهی به زیارت وی آمدند، پرسید: مَن اَنتُم؟ قالوا اَحبّاءُک. سنگ اندر ایشان انداختن گرفت. جمله به هزیمت شدند. گفت: لو کُنْتُمْ اَحبّائی لَمّا فَرَرْتُمْ مِنْ بِلّائی، اگر دوستان منید از بلاء من چرا می گریزید؟ که دوست از بلای دوست نگریزد. ۱۰۸

عین القضاة می گوید:

در عشق جفا بیايد و وفا ببايد تا عاشق پخته لطف و قهر معشوق شود، و اگر نه خام باشد و از او چیزی نیاید. دریغا! کمال عشق را مقامی باشد از مقامات عشق که اگر دشنام معشوق شنود او را خوشتر از لطف دیگران آید، دشنام معشوق به از لطف دیگران داند. ۱۰۹

پس دوستان خدا پرورده لطف و قهر و آب و آتش اند. هر روز هزار بار از شراب وصل مست گردند و بعاقبت زیر لگد فراق او پست شوند... هر روز اند هزار بار درون جویندگان حضرت الهی جواب می دهد که ما خود می دانیم که معشوق ما با قهر و بلاست، اما ما خود را فدای بلا و قهر او کرده ایم؛ از او بلا و از ما رضا. از او قهر و از ما مهر. ۱۱۰

پس عاشق، که در پنجهٔ تقلیب رب و معشوق است، از او هر چه می آید می پذیرد، چه رنج چه راحت:

چون گشاید با گشادم چون ببندد بسته ام	گوی میدان خود که باشد تاز چو گان سر کشد؟
همچو ابراهیم گاهم جانب آتش برد	همچو احمد گاهم از آتش سوی کوثر کشد
گوی آتش خوشتر آید مر ترا یا کوثرش؟	خوشترم آنست کان سلطان مرا خوشتر کشد
آب و آتش خوشتر آمد رنج و راحت داد اوست	زین سببها ساخت تا بر دیده ها چادر کشد... (۲/۱۲۲)

آتش دوزخ، دوزخیان را پاک می کن. اما آتش دوزخ محبتان عشق است که آنها را تصفیه می کند و در بهشت وصل محبوب می رساند:

دریغا! چه گویی؟ هرگز خوانده ای که چون دوزخیان از دوزخ به در آیند، آتش ایشان را پاک کرده باشد و چون در بهشت شوند، هیچ مؤاخذ نباشند و قلم تکلیف گرد ایشان نگردد؟ این خود بهشت عموم باشد. دریغا! چه می شنوی؟ اما آتش دوزخ محبتان دانی که چیست؟ ندانی! آتش دوزخ محبتان عشق خدا باشد. مگر از آن بزرگ نشیده ای که گفت: *العشق عذاب الله الا کبر*، گفت: عذاب اکبر عشق خدا باشد. مگر که شبلی از اینجا گفت: *العشق نار فی القلوب فاخرقت مایوی* **المحبوب. ۱۱۱**

این عذاب الله و این آتش روح یا دل رازیان ندارد، همچنانکه خلیل را زیان نداشت. روح باید از غلاف تن بیرون آید. این باز باید کندهٔ تن را از پای خود فرو گشاید و به پرواز آید. و این خلیل زادهٔ قدیم آشنا باید چون زرخالص در آتش عشق درآید تا زنگار و ناخالصیها از او جدا گردد و شایستهٔ دیدار با محبوب شود. این دعوتی است که مولوی از زبان حق، از دل و جان، از اصل شریف افتاده در بند ماده و علایق مادی، می کند:

منگر بهر گدایی که تو خاص از آن مایی	مفروش خویش ارزان که توبس گرانبهایی...
چو خلیل رو در آتش که تو خالص دلخوش	چو خضر خور آب حیوانی که تو جوهر بقایی...
چه خوشست ز زرخالص چوبه آتش اندر آید	چو کنند درون آتش هنرو گهر نمایی
مگریز ای برادر تو ز شعله های آذر	ز برای امتحان را چه شود اگر درآیی؟
بخدا ترانسوزد رخ تو چو زرفروزد	که خلیل زاده ای تو ز قدیم آشنایی... (۶/۱۳۶)

این آتش عشق نشان هستی عاشق را می سوزد تا وی در بی نشانی به نشان برسد، و مولوی، در خطاب به دل و اصل الهی و «من» حقیقی خویش، از او می خواهد که این آتش نشان سوز را برافروزد تا به نشان برسد:

تو کشتی در این ضمیرم که فرو نتر از جهانی تو که نکته جهانی ز چه نکته می جهانی؟ ...
بفروز آتشی را که درو نشان بسوزد به نشان رسی توان دم که تویی نشان بمانی. (۶/۱۳۸)

پس دل و خلیل چون از این هستی سوزی آتش عشق زیانی نمی بیند، از آتش نمی رمد و غرور نفس شیفته هستی و نشانه های آن است که از این آتش می رمد:

هرگز نرمد خلیل ز آتش گر بر نمرود نار باشد
یعقوب کجا رمد ز یوسف گر بر پسرانش نار باشد
آن باد بهار جان باغست برشوره اگر غبار باشد
احمد چو تر است پس ز بوجهل عشقا، سزدت که عار باشد. (۲/۹۵)

بدین ترتیب، در داستان ابراهیم، آتش گاهی — چنانکه دیدیم — رمز شهوت و ذمایم نفسانی است، یا همان نیروهای نفس یعنی شهوت و غضب است که اخلاق ذمیمه از آنها ناشی می شود و حیوانات نیز از آنها برخوردارند. نمرود رمز همه کسانی است که اسیر این صفات حیوانی می گردند و یا رمز خود نفس و جنبه حیوانی انسان که طالب لذات حیوانی و اینجهانی است. و خلیل رمز همه کسانی است که نفس و جنبه حیوانی انسان را اسیر خود می گردانند و از صفات حیوانی می گریزند و به اصل فرشتگی خود می پردازند؛ و نیز رمز «دل» و «روح»، که اصل آسمانی دارد و در ذات خود طالب «معرفت خدای و مشاهدت جمال حضرت»^{۱۱۲} است. به قول امام محمد غزالی:

... اگر تو فرشته گوهری در اصل خویش، جهد آن کن تا حضرت الهیت را بشناسی، و خود را به مشاهده آن جمال راه دهی، و خویشتن را از دست شهوت و غضب خلاص دهی؛ و طلب آن کن تا بدانی که این صفات بهایم و سباع را در تواز برای چه آفریده اند. ایشان را برای آن آفریده تا ترا اسیر کنند، و به خدمت خویش برند و شب و روز سخره گیرند؟ یا برای آنکه تا تو ایشان را اسیر کنی، و در سفری که ترا فرا پیش نهاده اند ایشان را سخره گیری و از یکی مرکب خویش

سازی، و از دیگری سلاح خویش سازی، و این روزی چند که در این منزلگاه باشی ایشان را به کار داری، تا تخم سعادت خویش به معاونت ایشان صید کنی، و چون تخم سعادت بدست آوردی ایشان را در زیر پای آوری، و روی بقرارگاه سعادت خویش آوری؛ آن قرارگاهی که عبارت خواص از آن حضرت الهیت، و عبارت عوام از آن بهشت است.^{۱۱۳}

سخن غزالی یادآور روایتی از حضرت علی بن ابی طالب — علیه السلام — است که می‌فرماید: **إِنَّ اللَّهَ رَكَّبَ فِي الْمَلَائِكَةِ عَقْلًا بِالشَّهْوَةِ وَرَكَّبَ فِي بَنِي آدَمَ كِلَيْهِمَا فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتُهُ فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَمَنْ غَلَبَ شَهْوَتُهُ عَقْلُهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ.**^{۱۱۴} که در اینجا عقل در مقابل شهوت قرار گرفته است و بنابراین، عقل به معنای عقل جزوی و مذموم نیست، بلکه عقل به معنی ممدوح^{۱۱۵} آن در نظر است که با نفس ناطقه مناسبت دارد، چنانکه شهوت با نفس حیوانی و اماره. پس، در این روایت نیز به دو جنبه الهی و حیوانی یا نفس ناطقه (دل) و نفس حیوانی و مبارزه میان آن دو، که عزت و ذلت انسان در گرو پیروزی یکی از آن دو بر دیگری است، اشاره رفته است. مولوی نیز در اشاره و تفسیر این حدیث همین نتیجه‌گیری را از آن در نظر دارد:

در حدیث آمد که یزدان مجید	خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گره را جمله عقل و علم و جود	آن فرشته ست و نداند جز سجود
نیست اندر عنصرش حرص و هوا	نور مطلق، زنده از عشق خدا
یک گروه دیگر از دانش تهی	همچو حیوانی از علف در فر بهی ...
این سوم هست آدمی زاد و بشر	نیم اوزا فرشته و نیمیش خر... ^{۱۶}

مولوی این ستیز و جدال میان عقل و نفس را در تمثیل بسیار دل‌انگیز مجنون و ناقه باز می‌نماید و توضیح می‌دهد. مجنون بر ناقه‌ای سوار است تا به لیلی برسد. اما ناقه دلش هوای کره‌ای را دارد که از او دور شده است. به همین سبب، مجنون چون دمی از خود و ناقه

(۱۱۳) همان کتاب، ص ۱۰.

(۱۱۴) وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۴۴۷؛ و با اندکی تغییر در عبارت و بدون نسبت به کسی در احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۱۶۹ [به نقل از احادیث منوی، صص ۱۱۸، ۱۱۹].

(۱۱۵) در مورد عقل و مفاهیم مختلف آن در نظر مولوی — مولوی ناهه، ج ۱، ص ۴۶۰ به بعد.

(۱۱۶) منوی، دفتر چهارم، ص ۳۶۶.

غافل می شد، ناقه راه رفته را باز می گشت:

چون به خود بازآمدی دیدی ز جا	کو سپس رفتست بس فرسنگها
در سه روز ره بدین احوالها	ماند مجنون در تردد سالها
گفت ای ناقه چو هر دو عاشقیم	ما دو ضدّ پس همره نالایقیم. ^{۱۱۷}

این تضاد میان مجنون و ناقه، در واقع، ناشی از موضوع میل و عشق آنهاست؛ درست مانند تضاد میان دل و نفس یا جان و تن که هر چند همراهند، چون موضوع میل آنها یکی نیست با هم در تضادند:

این دو همره همدگر را راه زن	گمره آن جان کو فروناید زتن
جان ز هجر عرش اندر فاقه ای	تن ز عشق خار بُن چون ناقه ای
جان گشاید سوی بالا بالها	در زده تن در زمین چنگالها
تا تو با من باشی ای مرده ی وطن	پس ز لیلی دور ماند جان من. ^{۱۱۸}

اگر این جنبه الهی و جنبه حیوانی انسان را، که ما از آن تعبیر به «دل» و «نفس» کردیم، به دو اسب تشبیه کنیم که یکی رام و نجیب و دیگری سرکش و حرون باشد، تعادل نیروی این دو اسب تقرّر وضع انسان است در مقام طبیعی انسانیت، یعنی موجودی میان فرشته و حیوان. اما تنزل انسان به مقام بهایم یا ارتقای وی به مقام فرشتگان بستگی به افزایش نیروی یکی از این دو اسب بر دیگری دارد. اگر اسب نفس نیرومندتر شود، اسب دل را در اختیار می گیرد و انسان را به سوی پستیها و مقامات سفلی می کشاند و در لذات حقیر و علایق پست اینجهانی آنچنان غرقش می کند که از یاد یار و دیار روحانی و آسمانی خویش بکلی غافل می شود. در این وضع، انسان تا حد بهایم و بل نازلتر از آن فرود می آید. اگر اسب دل با عقل و جان نیرومندتر شود، اسب نفس را در اختیار خود می گیرد و رام و مطیع می سازد. و به دنبال خود به سوی عالم علوی و لذات سرمدی و حقیقی و آنجهانی می کشاند، که در این وضع انسان در راه کمال و رسیدن به مقام فرشتگان و بل برتر از آن سیر می کند. سرنوشت ارا به ران روح آدمی در سیر به عالم علوی و سفلی و رفتن به سوی کمال یا انحطاط در گرو پیروزی یکی از این دو اسب بر دیگری است، و خوشا به حال آن کس که اسب دل و عقل او بر اسب نفس وی پیروز گردد. و این حال در حدیث طوبی یمن

(۱۱۷) همان کتاب، دفتر چهارم، ص ۳۶۹.

(۱۱۸) همانجا، ص ۳۶۹.

كَانَ عَقْلُهُ ذَكْرًا وَنَفْسُهُ أُنْثَىٰ وَوَيْلٌ لِّمَن اُنْعَكَسَ^{۱۱۹} بیان شده است و مولوی در اشاره به همین حدیث است که می گوید:

وای آنکه عقل او ماده بود	نفس زشتش نر و آماده بود
لاجرم مغلوب باشد عقل او	جز سوی خسران نباشد نقل او
ای خنک آن کس که عقلش نر بود	نفس زشتش ماده و مضطرب بود. ^{۱۲۰}

اما سؤالی که مطرح می شود، این است که آنچه افزایش نیروی یکی از این دو اسب را سبب می شود چیست؟ اگر نیروی محرکه این دو اسب را ناشی از میل آنها به موضوعی که مقصد آنهاست فرض کنیم، این میل در منتها درجه خود عشق است که در این حال موضوع عشق معشوق خواهد بود. معشوق دل یا جنبه الهی انسان امور معنوی و حقایق روحانی و در نهایت الله است و عشق الهی و حقیقی نیروی اسب دل را می افزاید. و معشوق نفس یا جنبه حیوانی انسان امور مادی و مجازی و لذات و علایق دنیوی است و عشق مادی و مجازی نیروی اسب نفس را می افزاید. اما در مفهوم عشق اجتماع ضدین نهفته است. عشق، خواه اینسری و خواه آنسری، در عین حال هم آب است و هم آتش، هم نیش است و هم نوش، هم لطف و هم قهر. اما این دو طبع متضاد، وقتی از نظرگاه عرفان به عشق می نگریم، برحسب نوع عشق زمان و مکان برورشان متفاوت می گردد. عشق مادی و مجازی، که توجه به این جهان دارد، مایه خوشی و لذت در این جهان و رنج و عذاب در آن جهان است، آب حال و آتش مستقبل است:

لطف و سالوس جهان خوش لقمه ایست	کمترش خور کان پر آتش لقمه ایست
آتشش پنهان و ذوقش آشکار	دود او ظاهر شود پایان کار ^{۱۲۱}

و عشق الهی و حقیقی، که توجه به آن جهان و لذت غایی دارد، آتش حال و آب لطف و راحت مستقبل است:

لیک شمع عشق چون آن شمع نیست	روشن اندر روشن اندر روشنیست
او به عکس شمعهای آتشیست	می نماید آتش و جمله خوشیست ^{۱۲۲}

در عرفان، وقتی صحبت از عشق می شود، البته همین عشق الهی است که آتش

(۱۱۹) المنهج القوی، ج ۵، ص ۳۵۵ [نقل از احادیث مثنوی، ص ۱۷۰]. (۱۲۰) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۱۵۸. (۱۲۱) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۱۳. (۱۲۲) همان کتاب، دفتر سوم، ص ۲۲۳.

می نماید و در حقیقت آب است، یا نار می نماید که در حقیقت نور است؛ و برعکس، عشق مادی که نور می نماید و نار است. این آتشِ عشق طبع همان آتشی را دارد که موسی در طور سینا دید و خلیل در آن گام نهاد.

این نماید نور و سوز دیار را و آن بصورت نار و گُل زوآرا ۱۲۳

و همین عشق است که آنچه را در انسان حیوانی است و نفسانی کم کم می کشد و از بین می برد:

صیادان ماهی را یک بار نمی کشند، چنگال در حلقوم چون رفته باشد، پاره ای می کشند تا خونس می رود و سست و ضعیف می گردد، بازش رها می کنند، و همچنین باز می کشند تا بکلی ضعیف شود. چنگال عشق چون در کام آدمی افتد حق — تعالی — او را بتدریج می کشد که آن قوتها و خونهای باطل که در اوست پاره پاره از او برود که *إِنَّ اللَّهَ يَقْبِضُ وَيُنْطِقُ* ۱۲۴.

و نفسی که بدین ترتیب در چنگال عشق اسیر می شود البته رام و مطیع می شود و دیگر سرکش و اماره نمی گردد:

بیمار شود عاشق، اما بنمی میرد ماه ارچه که لاغر شد استاره نخواهد شد
خاموش کن و چندین غمخواره مشو آخر آن نفس که عاشق شد، اماره نخواهد شد. (۲/۴۷)

خلیل و نمرود، که یکی رمز «دل» و دیگری رمز «نفس» است در عالم صغیر، در عالم کبیر نماینده دو نوع انسان اند: انسانی که اسبِ نفس را رام و مطیع اسبِ دل کرده و به مقام فرشتگی رسیده است، و انسانی که اسبِ دل را خوار و زبون اسبِ نفس ساخته و به مقام حیوانی سقوط کرده است. به همین سبب در داستان ابراهیم دو شخصیت ابراهیم و نمرود در مقابل هم قرار گرفته اند. آنچه از برای نمرود نار و عذاب است برای ابراهیم نور و لطف و رحمت است، و آنچه که نفس از آن گریزان است دل به سوی آن دوان است. نمرود قهر پنهان خدا را در لطف نمی بیند، و خلیل لطف پنهان خدا را در قهر می بیند، و این ناشی از وضع این دو در این جهان است. مولوی، در مثنوی، از راه تمثیلی به این لطف قهرآمیز و قهر لطف آمیز اشاره کرده و سرانجام انتخاب یکی از آن دو را باز نموده است. درویشی از راه مثال برای درویشی دیگر نقل می کند که: حضرت حق را بدین گونه دیده است که در

دست راستش آتشی عظیم فروزان است و در دست چپش جویی خوش آب همانند کوثر؛ اما خصلت این آب و آتش به عکس است: هر کس در آتش می رود از آب سرد می آورد و هر که در آب می رود از آتش، و مردمی که صف صف به سوی آب شتاب می کنند ره به آتش می برند:

بانگ می زد آتش ای گیجان گول	من نیم آتش منم چشمه ی قبول
چشم بندی کرده اند ای بی نظر	در من آی و هیچ مگریز از شرر
ای خلیل اینجا شرار و دود نیست	جز که سحر و خدعه نمرود نیست
چون خلیل حق اگر فرزانه ای	آتش آب تست و تو پروانه ای
جان پروانه همی دارد ندی	کای دریغنا صد هزارم پر بُدی
تا همی سوزید ز آتش بی امان	کوری چشم و دل نامحرمان
بر من آرد رحم جاهل از خری	من برو رحم آرم از بینش دری
خاصه این آتش که جان آبهاست	کار پروانه به عکس کار ماست
او ببینند نور و در ناری رود	دل ببینند نار و در نوری شود
این چنین لعب آمد از رب خلیل	تا ببینی کیست از آل خلیل
آتشی را شکل آبی داده اند	و ندر آتش چشمه ای بگشاده اند. ۱۲۵

خلیل و خلیلیان یا آن خلیل همان کسانی هستند که چون آتش عشق فتنه می انگیزد از آن نمی گریزند، و نمرود و نمرودیان آنان اند که از این آتش می گریزند تا به آب راحت و لذات دنیوی پناه ببرند. آنان بقا را در فنا می جویند و به آتش می زنند و اینان که بقای دنیوی را طالب و قایل اند جویای آب اند.

بر آرد عشق یک فتنه که مردم راه گه گیرد	به شهر اندر کسی ماند که جویای فنا باشد
زند آتش در این بیشه که بگریزند نخجیران	ز آتش هر که نگریزد چو ابراهیم ما باشد. (۴/۲۵)

بهاء ولد در معارف، در یک جا «دوستان اینجهانی» را «نخجیران» می نامد:

و دوستان اینجهانی نخجیران اند، و فرزندان چون طیور و سباع اند، هریکی به طرفیت ایستاده اند و کارها و سوداها نیز همچون وحوش ایستاده اند... ۱۲۶

در صفحات پیش (۳۰ دل‌آرام‌آزری)، نقل کردیم که سلطان عشق چون در دل فرود آید، جمله صفات ذمیمه را از دل بیرون می‌کند تا دل بارگاه جمال الهی شود. بنابراین، می‌توان گفت که عشق در بیشه نفس آدمی آتش می‌زند تا نخجیرانِ دوستانِ اینجهانی، که برخاسته از میل نفس به علایق جسمانی و مادی‌اند، بگریزند:

ای رستخیز ناگهان وی رحمت بی‌منتها / ای آتشی افروخته در بیشه اندیشه‌ها. (۱/۴)

به قول روزبهان بقلی «پیشانی نفس اماره جز به سنگ عشق نتوان شکافت». ۱۲۷
اما ابراهیم نفس ناطقه یا دل از این آتش نمی‌گریزد و از آن استقبال می‌کند، چون کار دل، به قول احمد غزالی، عاشقی است:

هر چیز که هست او را کاری است از اعضای آدمی: دیده را کار دیدن است، تا دیدن نبود او بی‌کار بود؛ و گوش را کار شنیدن، اگر نبود او بی‌کار بود؛ و همچنین هر عضوی را از اعضا کاری است. کار دل عاشقی است تا آن نبود او را هیچ کار نیست و بی‌کار است، چون عاشقی آمد او را. نیز کار خود فرایید آمد، که دل را برای عشق و عاشقی آفریده‌اند، و هیچ چیز دیگر نداند... ۱۲۸

سهروردی، در رساله فی حقیقه‌العشق، از زبان عشق و بر مرز وجود جسمانی انسان را به شهرستان یا عالم صغیری تشبیه کرده است که ربع مسکون آن شامل کوشکی سه طبقه با پنج حجره و بعد پنج دروازه است و بیشه‌ای است؛ و سالکی که بخواهد به عالم فرشتگان، فرشته - عقلها، برسد باید از این جهان کوچک بگذرد و بیرون آید. آنچه او راجع به بیشه با زبان رمز بیان می‌کند، در واقع، همان قوت شهوت و غضب و قوای نفس نباتی است. عشق، که خود یکی از فرشتگان و ساکنان ولایت جان است، برای زلیخا توضیح می‌دهد که برای رسیدن به ولایت او چگونه باید از تمام علایق مادی و خواهشهای نفسانی برید و شهوت و غضب را با جهاد با نفس اماره مطیع و منقاد کرد. این سخن صورتی دیگر از بیان همان حقیقت است که مولوی در ابیات سابق الذکر به زبانی دیگر بیان می‌کند، با این تفاوت که در شعر مولوی عشق که در شهرستان می‌آید فتنه‌برمی‌انگیزد و کسی در شهرستان نمی‌ماند و گویی مردم حواس ظاهر و باطن به کوه پناه می‌برند و تنها ابراهیم دل و جان، که جویای فنا شدن در حب الهی است، باقی می‌ماند، و نخجیرانِ علایق مادی نیز، که همان خواسته‌های نفس و قوت شهوت و غضب است، نیز از این بیشه نفس و درون

می گریزند. اما در رساله سهروردی عشق برمرز می گوید که سالک، یا همان نفس ناطقه انسانی سالک که حقیقت وجود اوست، چگونه باید ترک حواس ظاهر و باطن کند و بر شهوت و غضب غلبه کند تا به ولایت اصلی خود شهرستان جان، برسد. در اینجا نیز باز با همان رمزهای شهرستان، بیشه و مردم و حیوان — شیرو گراز — مواجه می شویم:

... و چون ازین پنج دروازه بیرون جهانند، میان شهرستان برآید و قصد بیشه شهرستان کند. چون آنجا برسد، آتشی بیند افروخته و یکی نشسته و چیزی بر آن آتش می پزد، و یکی آتش تیز می کند، و یکی سخت گرفته است تا پخته می شود و... و شیری و گرازی میان بیشه ایستاده است، آن یکی روز و شب به کشتن و دریدن مشغول است و آن دیگر به زاری کردن و خوردن و آشامیدن مشغول. کمنداز فتراک بگشاید و در گردن ایشان اندازد و محکم فرو بندد و هم آنجا شان بیندازد.^{۱۲۹}

سهروردی، در پایان همین رساله بحثی درباره عشق دارد و ذکر این نکته که «عشق اگر چه جان را به عالم بقا رساند، تن را به عالم فنا بازآرد»^{۱۳۰} و بعد ضمن تأویل دلکشی از آیه های ۶۳ و ۶۴ از سوره بقره، بدن انسان را به شهری تشبیه می کند که حواس، پیشه و ران آن شهرند و نفس گاوی است در این شهر و عشق — که سلطان ازل و ابد شحنگی گوئین بدو داده است — قدم در شهری نمی گذارد مگر که گاو نفس را که دارای دوسرو، یکی حرص و یکی امل، است برای او قربان کنند.^{۱۳۱}

سنائی در مکاتیب خود شعری آورده است که همین مضمون را به ذهن تداعی می کند. بخصوص، کلمات «غوغا» و «شهر» و «پادشاه»، یعنی همان تعبیراتی را که مولوی و سهروردی برای بیان موضوع خود به کار برده اند، در این تداعی موثرند:

تیرگی شب اگر چه دیر بماند	پای ندارد که آفتاب برآید
زحمت غوغا به شهر نیز نبینی	چون علم پادشاه به شهر درآید. ^{۱۳۲}

عین القضاة در نامه های خود^{۱۳۳} و نجم رازی در مرصاد العباد نیز این شعر را شاهد

(۱۲۹) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳ (رساله فی حقیقه العشق)، ص ۲۸۰.

(۱۳۰) همانجا، ص ۲۸۹. (۱۳۱) همانجا، ص ۲۹۰. (۱۳۲) مکاتیب سنائی، ص ۴۹.

(۱۳۳) نامه های عین القضاة، بخش اول، ص ۳۸۹.

برای مطلبی از همین دست ذکر و در واقع بنوعی این شهر را تفسیر کرده اند که بخصوص، تفسیر نجم رازی به مطلب مورد نظر ما خیلی نزدیکتر است:

در این وقت، سلطان عشق رایت سلطنت به شهر دل فرو فرستد تا بر سر چهار سوی دل و روح و نفس و تن بزنند، و شحنة شوق را بفرماید تا نفس قلاش صفت را به رسن درد بر بندد و کمند طلب و برگردن او نهد و به سیاستگاه دل آورد و در پایه علم سلطانی عشق به تیغ ذکر سر هوای او بردارد و به درخت اخلاص فرا کند. دزدان شیاطین، که همکاران نفس بودند، بشنوند و سیاست سلطانی ببینند، شهر جسد خالی کنند و از ولایت رخت بیرون برند: زحمت غوغا به شهر... ۱۳۴

بدین ترتیب، می بینم که حادثه آتش افروختن نمرود و سرد و گلستان شدن آتش بر خلیل، که حادثه ای است تاریخی در تاریخ دینی و اتفاق افتاده در عالم کبیر، که ظاهر و معنی حقیقی آن اهل شریعت و مؤمنان را در جهت استواری ایمان و اعتقاد به لطف و عنایت خدا در دستگیری دوستان سودمند است، یک بُعد معنوی و باطنی نیز از قبل معنی مجازی پیدا می کند که بازگوی حادثه ای در عالم صغیر در ارتباط میان دل و نفس و شهوت و عشق می باشد، آن سان که صوفیه از آن برداشت می کنند و نیز اهل تأویل، که در این صورت ارباب طریقت را راهنما و راهگشاست. در این بُعد معنوی، داستان ابراهیم دیگر داستانی با شخصیتهای معلوم و تاریخی که در زمان و مکانی معین اتفاق افتاده و گذشته است نیست؛ بلکه داستان زندگی همه افراد انسان است در گذشته و حال و آینده و بر روی این کره خاکی. تاریخ دینی، بر مبنای این دید و تأویل و براساس این معنی باطنی، بر روی یک خط مستقیم حرکت نمی کند بلکه بر خط منحنی یک دایره سیر می کند و بنابراین، همواره در تکرار و استمرار است. شخصیتهای ابراهیم و نمرود، صورتهای مثالی و رمزی دو بُعد الهی و حیوانی انسان اند که ممکن است در نامهای دیگری نیز چون آدم و ابلیس، هابیل و قابیل، موسی و فرعون، و محمد (ص) و ابوجهل ممثل شوند. اما ممثل همه این مثالها و باطن این ظاهرهای متفاوت، همواره یکی است. تقابل و مبارزه میان این شخصیتهای، تقابل و مبارزه میان دو جنبه الهی و حیوانی انسان، مبارزه میان «دل» و «نفس» است؛ و بر حسب اینکه کدام یک از این دو پیروز گردند، انسانها در هر عصر و زمانی به دو گروه تقسیم می شوند: خلیلیان و نمرودیان، هابیلیان و قابیلیان و نظیر آن.

کشش و کوشش در عشق

انسان در برزخ میان سعادت و شقاوت ایستاده است. اعلیٰ علیین او نهایت سیرش در طریق سعادت است و اسفل السافلین او نهایت سیرش در طریق شقاوت. حبّ الهی یا عشق معنوی و حقیقی یاریگر مرکب دل در بردن انسان به سوی حقیقت و سعادت است. اما سؤال مهمی که در اینجا مطرح می‌گردد این است که پیدایش این عشق در دل انسان آیا نتیجه کشش حق است یا کوشش بنده؟ در مسئله عشق الهی آیا شرط اختیار حق است یا اختیار بنده؟ و بنابر این، در گزینش یکی از دو راه سعادت و شقاوت، انسان مختار است یا مجبور؟

احمد غزالی ظاهراً در این مورد شک دارد اما با شواهدی از قرآن کریم احتمال می‌دهد که عشق ابتدا نتیجه کشش و اختیار خداوند است:

اما ندانم که عاشق کدام است و معشوق کدام. و این سرّی بزرگ است، زیرا که امکان دارد که اول کشش او بود آنگاه انجامیدن این، و اینجا حقایق به عکس گردد: **وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ۚ**^{۱۳۵}. **يُحِبُّهُمْ** پیش از **يُحِبُّونَهُ**^{۱۳۶} بود بلا بُد. سلطان العارفين، ابویزید — **قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ** — گفت: چندین وقت پنداشتم که من او را می‌خواهم، خودِ اول او مرا خواسته بود.^{۱۳۷}

مولوی نیز این کشش الهی را، که مقدم بر کوشش بنده است، می‌پذیرد. پیدا شدن مهر حق در دل بنده دلیل آن است که حق را نیز مهر بنده از پیش بوده است:

چون درین دل برق مهر دوست جست اندر آن دل دوستی می‌دان که هست
در دل تو مهر حق چون شد دو تو هست حق را بی‌گمانی مهر تو.^{۱۳۸}

این عشق، که دو طرف دارد، نه تنها در میان انسان و خدا بلکه در تمام اجزای جهان جاری است و این حکم خداست که در قضا و قدر رفته است:

حکمت حق در قضا و در قدر کرد ما را عاشقانِ همدگر
جمله اجزای جهان زان حکم پیش جفت جفت و عاشقانِ جفت خویش

(۱۳۵) انسان ۷۶: ۳۰ و تکویر ۸۱: ۲۹. (۱۳۶) مائده ۵: ۵۴: **فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ**.

(۱۳۷) مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، صص ۲۷۹ - ۲۸۰. (۱۳۸) مثنوی، دفتر سوم، ص ۲۵۱.

هست هر جزوی ز عالم جفت خواه راست همچون کهر با و برگ کاه... ۱۳۹

اما تقدّم کَشش الهی در عشق میان انسان و خدا هرگز مولوی را به جبر محض و سلب اختیار از بنده، که نظر اشاعره و اکثر معاصران مولوی و از جمله فخر رازی است، نمی کشاند. پذیرفتن جبر محض و نفی اختیار بنده به عدم مسؤولیت انسان در افعال و تن زدن از سعی و کوشش در راه راست و خیر می انجامد؛ در حالی که مولوی هم قضا را حق می داند و هم کوشش بنده را:

بر قضا کم نه بهانه ای جوان جُرم خود را چه نهی بر دیگران
بل قضا حقست و جهد بنده حق هین مباش اعرور چو ابلیس خلق

مولوی در موارد متعدد به استدلالها و استشادهای جبریان به آیات قرآن و احادیث اشاره و آنها را نفی یا بر حسب ذوق خویش تفسیر و اختیار انسان را ثابت کرده است. اما این اختیار را نیز خدا به انسان داده است. از سخنان مولوی درباره جبر و اختیار، که دیگران نیز آن را جمع آوری کرده و درباره آن نظر داده اند،^{۱۴۰} چنین می توان دریافت که مولوی قضا و قدر را می پذیرد اما این پذیرفتن بدان معنی نیست که اگر جد و جهد و کوشش هم نکند هر آنچه که باید خواهد شد. مولوی می گوید یکی از دلایل عمده که برای اثبات جبر اقامه می کنند این حدیث است که ما شاء الله کان و ما لم یشاء لم یکن. اما این حدیث معنایش این نیست که جد و جهد را کنار بگذاری و در انتظار مشیت خدا بنشینی، بلکه این حدیث خود برای ترغیب به جد و جهد است. درست است که کامیابی و رستگاری به دست خدا و به خواست خداست، اما باید برای به دست آوردن آن زحمت کشید و مستعد شد:

قول بنده ایش شاء الله کان بهر آن نبود که منبل شود در آن
بهر تحریضت بر اخلاص و جد کاندرا آن خدمت فزون شو مستعد...

در مورد حدیث معروف جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَاتِبٌ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ نیز همین نظر را دارد و می گوید معنی آن این نیست که اگر تو خوبی هم کنی بدی خواهی دید و بالعکس، اگر قضای تو چنین باشد؛ بلکه معنی حدیث آن است که بر هر چیزی خواص ذاتی نهاده شده است که آن خواص ذاتی قضای الهی است و قابل تغییر نیست. افعال و اعمال بد نتیجه بد به دنبال دارد و اعمال نیک نتیجه نیک. این خاصیت ذاتی را نمی شود تغییر

(۱۳۹) مثنوی، دفتر سوم، ص ۲۵۱.

(۱۴۰) مولوی نامه، ج ۱، ص ۷۷ و بعد؛ نیز سوانح مولوی رومی، ص ۱۲۵ و بعد.

داد. ۱۴۱ بنا براین، معنی جَفَّ الْقَلَمُ... آن است که ترا بر کارهای نیک تشویق کند تا حاصل و نتیجه محتوم آن را ببینی:

همچنین تاویل قد جف القلم	بهر تحریضت بر شغل اهم
پس قلم بنوشت که هر کار را	لایق آن هست تأثیر و جزا
کثر روی، جف القلم کثر آیدت	راستی آری، سعادت زایدت...
ظلم آری، مُدبری جف القلم	عدل آری، برخوردی جف القلم
چون بدزدد، دست شد جف القلم	خورد باده، مست شد جف القلم...
معنی جف القلم کی آن بود	که جفاها با وفا یکسان بود
بل جف ابراهیم جفا جف القلم	و آن وفاراهم وفا جف القلم ۱۴۲.

وقتی کثر رفتن نتیجه اش کثر پیش آمدن و راست آوردن نتیجه اش افزونی سعادت است، آیا ما در برگزیدن راه کثراً راه راست مختاریم یا مجبور؟ مولوی می گوید مختاریم؛ و این مختار بودن ما اختیار حق را نفی نمی کند، چون مختار بودن جزو ذات انسان است و این را نیز خدا به او عطا کرده است. اما این اختیار، سرانجام، انسان را به جایی میرساند. آیا وضع انسان در آنجا از پیش رفته است و قضای الهی بوده است؟ مولوی می گوید:

اختیارش اختیار ما کند	امر شد بر اختیاری مستند
اختیارش اختیارت هست کرد	اختیارش چون سواری زیرگرد
قدرتش بر اختیارت آنچنان	نفی نکند اختیاری را از آن
خواستش می گوی بر وجه کمال	که نباشد نسبت جبر و ضلال

این ابیات را دلیل بر آن می دانند که بشر ذاتاً فاعل مختار خلق شده و بنا براین قدرت و اختیار ما جزو ذاتیات ماست که سلب نمی شود؛ ۱۴۳ بعد از آن هم دنباله ابیات مولوی را آورده اند که:

چونکه گفتمی کفر من خواه و یست	خواه خود را نیز هم می دان که هست
زانکه بی خواه تو خود کفر تو نیست	کفر بی خواهش تناقض گفتنیست

و نتیجه ای که از این ابیات گرفته اند این است که وقتی کفر را به خود هم نسبت

(۱۴۱) به این معنی در فیه مافیه، (ص ۶۷) نیز اشاره رفته است. ۱۴۲) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۲۰۰.

(۱۴۳) مولوی نامه، ج ۱، ص ۱۸۸ سوانح مولوی رومی، ص ۱۳۴.

داده‌ای این دلیل اختیار توست. این ابیات، اگر چه جواب سؤال ما را نمی‌دهد، بخوبی نشان می‌دهد که این اختیار ما نیز در هر صورت ما را به آنجا می‌رساند که خواست خداست؛ در نتیجه، ما چه راه راست و چه راه کُز بگزینیم به همان جا خواهیم رسید که باید برسیم. آنچه از گفته‌های مولوی می‌توان دریافت همان نظر عین القضاة را تأکید می‌کند که در ترکیب «مسخر مختار»^{۱۴۴} شکل گرفته است. انسان چیزی خواهد شد و به جایی خواهد رسید که حکم و قضای الهی بر آن رفته است. این را نمی‌تواند عوض کند. اما راهی را که برای فعلیت بخشیدن به قضای رفته طی می‌کند خود اختیار می‌کند برای اختیار کردن مسخر شده است اما این اختیار در نهایت به تحقق قضای رفته می‌انجامد. انسان برخلاف موجودات دیگر، مثل نبات و حیوان، ماهیتش فقط بعد از وجود و فعلیت یافتن است که معلوم می‌شود. سرنوشت انسان از قبل برای دیگران و خود وی حدس زدن نیست. قوتهایی که در نبات و حیوان هست و باید به فعل بیاید از پیش معلوم است و می‌توان آن را حدس زد. این قوتها نه متنوع‌اند و نه در به فعل آوردن آنها نبات و حیوان اختیار انتخاب مسیر دارند. اما در انسانها هم قوتها متنوع‌اند و هم مسیرها مختلف، و هم در انتخاب این مسیرها اختیار وجود دارد. چون سرنوشت و حکم الهی در مورد انسان مکتوم است، باید توکل بر الله کرد و راه راست و پسندیده را انتخاب کرد. این راه خیر و نیکو را پیش گرفتن، به فرض آنکه عاقبت کار ما از رستگاران نباشیم، حداقل این حسن و مزیت را دارد که در مسیر راه به نسیمی از بهشت رستگاری، که ناشی از فعلیت بخشیدن به جنبه الهی انسان است، خرم شویم. این خود تجربه‌ای است از فرشتگی. بنابر همان تفسیر که مولوی از جف القلم می‌کند، اگر ما راه مبارزه با نفس و جنبه حیوانی وجود خویش را در پیش گیریم، ضرورتاً سالک راه حقیقت و گزیننده دل بر نفس و تعالی دهنده جنبه الهی وجود خویش خواهیم بود. این قضای الهی و نتیجه ضروری ناشی از فعل ماست. شرط انباز شدن با ملک باز کردن طفل جان از شیر شیطان است:

طفل جان از شیر شیطان باز کن بعد از آتش با ملک انباز کن
تا تو تاریک و ملول و تیره‌ای دان که باد یولعین همشیره‌ای^{۱۴۵}

اگر از پیش رفته است که ما از رستگاران باشیم، این کوشش ماست که آن را به فعلیت خواهد آورد؛ و اگر از رستگاران نیستیم و سرانجام عارف و اصل نخواهیم شد، حداقل این جهت کوشش ماست که به سلوک ما جهت می‌دهد و بویی از وصل را به مشام ما

(۱۴۴) نامه‌های عین القضاة، ص ۳۳۶ به بعد (نامه چهل و سوم). (۱۴۵) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۰۱.

خواهد رساند. درست است که «نه هر کس دوید گور گرفت، اما گور آن گرفت که بدوید».^{۱۴۶} نفس دویدن و سعی کردن باید اختیار و انتخاب انسان باشد. این دویدن اگر به مقصد هم نینجامد، احساس ذوق و لذت نزدیک شدن را رفیق راه سالک خواهد کرد. به همان اندازه که شخص لب از شیر شیطان می شوید، از پستان دل شیر می مکد. شر باید وجود داشته باشد تا در اثر مبارزه با آن و مقاومت در برابر آن، ارزشهای نهفته و بالقوه روح انسان تحقق پیدا کند:

حق تعالی گرم و سرد و رنج و درد بر تن ما می نهد ای شیرمرد
خوف و جوع و نقص اموال و بدن جمله بهر نقد جان ظاهر شدن^{۱۴۷}

شستن لب از شیر شیطان نتیجه ضروریش حرکت به سوی کمال انسانی و تحقق جوهر الهی است. خداوند در انسان جوهر و نیرویی معنوی برای رسیدن به کمال به ودیعه نهاده است. ارزش این جوهر پنهانی — که همان نقد جان است — ظاهر نمی شود مگر از طریق مقاومت در برابر بلاها و رویدادهای دردناک حیات. پس این بلاها و شرها، از این نظرگاه، نه تنها شر نیست بلکه خیر شمرناست. اگر این شرها و فتنه ها وجود نداشت، انسان چگونه می توانست اشرف مخلوقات باشد؟ خیر و شر نه برای حیوانات و نه برای فرشتگان مفهومی ندارد، مفهوم آن در ارتباط با انسان — که میان حیوان و فرشته است — قابل تصور است. پس:

در حقیقت هر عدو داروی تست کیمیا و نافع و دلجوی تست.^{۱۴۸}

و به همین سبب که کمال و تحقق جوهر الهی انسان در گرو مبارزه با شر است، خداوند رنج و بلا را بیش از همه بر انبیا نازل می کند: أَشَدُّ النَّاسِ بَلَاءً الْأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الصَّادِقُونَ ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَلَامَثَل.^{۱۴۹} و نیز مولوی می گوید:

نفس مؤمن اشغری آمد بقیین کوبه زخم رنج زفتست و سمین
زین سبب بر انبیا رنج و شکست از همه خلق جهان افزون ترست
تا ز جانها جانشان شد زفت تر که ندیدند آن بلا قوم دگر^{۱۵۰}

[۱۴۶] مرصاد العباد، ص ۲۱۸. [۱۴۷] مثنوی، دفتر دوم، ص ۴۱۲. [۱۴۸] همانجا دفتر چهارم، ص ۲۸۳.

[۱۴۹] حدیث نبوی: خلاصه شرح تعرف، ص ۵۰۲ [برای مأخذ اصلی آن — همان کتاب، ص ۵۶۴].

[۱۵۰] مثنوی، دفتر چهارم، ص ۲۸۳.

تجربه مقاومت در برابر بلا خود ناشی از کشش عشق آنجهانی است:

لب را ز شیر شیطان می کوش تا بشویی چو شسته شد توانی پستان دلت مکیدن
ای عشق آنجهانی ما را همی کشانی احسنت ای کشنده شاباش ای کشیدن. (۴/۲۴۵)

اگر انسان به اختیار طریق عشق را برگزیند، چه بسا که به تحقق آن نایل گردد.
آنچه شایسته صید است عشق است. اگر چه عشق در دام کسی نمی گنجد، رفتن در پی آن
این امید را به رونده می دهد که شاید او خود صید عشق شود.

آنکه ارزد صید را عشقت و بس لیک او کی گنجد اندر دام کس
تو مگر آیی و صید او شوی دام بگذاری به دام او روی. ۱۵۱

نه بی پرو و بال فضل محبوب دلی از تن پران می شود، و نه بی رسنِ عنایتش کس از
چاه بیرون می آید. اما اگر لطف و کرم حق جهان جهان است، صبر و کوشش باید و
صاف شدن تا کسی شایسته کرم و فضل محبوب شود:

از سر روزنم سحر گفت به قنجره مهی هی تو بگو که کیستی، آنک ندادیش رهی
من تلف وصال تو، لیک تو کیستی؟ بگو گفت که لا ابالی، خیره کشی، شهنشهی
بی پرو و بال فضل من بر نبرد زتن دلی بی رسن عنایتم بر نشود کس از چهی ...
هست مرا به هر زمان لطف و کرم جهان جهان لیک بکوش و صبر کن، صاف شوی وانگهی ... (۷/۱۲۷)

ابیات آخر دفتر سوم مثنوی همه از کوشش و امید سخن می گوید و اینکه **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ**
خَيْرًا يَرَهُ. (زلزال ۹۹: ۷)

سایه حق بر سر بنده بود عاقبت جوینده یابنده بود
گفت پیغمبر که چون کوبی دری عاقبت زان در بیرون آید سری
چون نشینی بر سر کوی کسی عاقبت بینی تو هم روی کسی
چون ز چاهی می کنی هر روز خاک عاقبت اندررسی در آب پاک ... ۱۵۲

پشه، کرکس، مرغان خلیل

چنانکه در بخش اول نمونه های تلمیح را در مورد سه عنوان فوق ذکر کردیم، مولوی در کلیات شمس
اشاره های متعددی به پشه و کرکس و مرغان خلیل دارد که اغلب هم این اشاره ها در ساختن صور

خیال به کاررفته است و معنی پیچیده و مبهم رمزی که محتاج تفسیر باشد ندارد. پشه معمولاً مظهر موجودی ضعیف و ناچیز و حقیر است؛ اما این موجود، که ظاهری چنین نزار و حقیر دارد، وقتی که خداوند اراده کند قادر است سبب مرگ قدرتمند و زورگویی بزرگ چون نمرود شود.

آری چو در رسد مدد نصرت خدا / نمرود را برآید از پشه ای دمار. (۳/۲۴)

صوفی در حالت رجا و بسط، علی رغم ظاهر ضعیف و نزار خود، قدرت و نیرویی معنوی پیدامی کند که در او احساس قدرت به انجام دادن کارهای بزرگ و احساس شادمانی و نشاط فوق العاده پدیدمی آید. در این حال است که اومی تواند با پشه نمرود مقایسه گردد:

بنیا کامروز شه را ما شکاریم	سرخویش و سرعالم نداریم
بیا کامروز چون موسی عمران	بمردی گرد از دریا برآریم...
بهمت خون نمرودان بریزیم	تو این منگر که چون پشه نزاریم
برافزاییم بر شیران و پیلان	اگر چه در کف آن شیر زاریم. (۳/۲۵۵)

مولوی در فیه مافیه، ضمن بحثی در باره «مثال و مثل» و اینکه «جمله نامعقولات به مثال معقول و محسوس گردد»^{۱۵۳} و مثال به مثل نماند، در مورد بسط می گوید:

و مثال بمثل نماند، همچنانکه عارف گشاد و خوشی و بسط را نام بهار کرده است و قبض و غم را خزان می گوید؛ چه ماند خوشی به بهار یا غم به خزان از روی صورت؟ الا این مثال است که بی این، عقل آن معنی را تصور و ادراک نتواند کرد.^{۱۵۴}

روز بهان در عبر العاشقین نیز، وقتی حالت رجا را شرح می دهد، با عباراتی که بوی بهار و گل و بلبل از آن می تراود به توصیف این حالت می پردازد:

... چون ربیع رجا درآید، شتاء خوف بگریزد، شمس عشق در برج حمل دل رسد، جهان عقل و علم پر شکوفه های نور و زرجا شود، بلبلان زبان بریده به مقراض خوف بر اغصان گلی انس زمزمه توحید زنند، هوا جان از تأثیر رجا مطیب شود، کاروانیان خلیقت در بیابان حقیقت سفر کنند. روح در ریاض دل بر تخت مملکت عقل نشیند...^{۱۵۵}

و این عبارات شادی انگیز و فرحبخش ادامه پیدامی کند تا آنجا که می گوید:

رجا منزلی است که در آن عاشقان را جرأت پیدا آید. در هوای قرب و رفای روح به جناح

عشق و قوت شوق طیران بیش کند، زیرا که در مرغزار رجاء رخس عشق شهیتر است، از آن قوت سیرش بیشتر است. ۱۵۶

بسیاری از غزل‌های مولوی در واقع بیانگر همین حالت رجاء یا، در مقابل آن، حالت خوف است، که در حالت اول کلام او مملو از شور و شادی و توصیف سرمستی و امید و زیباییهای بهار و گل و سبزه است، و در حالت دوم کلام او غمناک و خالی از عناصر زیبای طبیعت و شادمانی ناشی از امید به وصل و دیار محبوب است. و در همان حالت رجاست که وقتی به پشه ضعیف و لاغر اشاره می‌شود، به نیرو و قدرت و همت نمرود گشتی او نیز اشاره می‌رود، که در اینجا نمرود می‌تواند رمز نفس پرستان، نفس، زمستان، فراق، اندوه، قبض و همه مفاهیمی که بار عاطفی یکسان با آنها دارند بگردد، و پشه رمز مفاهیم ضد آن با توجه به ظاهر لاغر و نزار آن:

چوبقین شدست دل را که توجان جان جانی	بگشا در عنایت، که ستون صد جهانی
چو فراق گشت سرکش، بزنی تو گردنش خوش	به قصاص عاشقانت که نوصارم زمانی
چو وصال گشت لاغر تو پیرورش به ساغر	همه چیز را به پیشت خورشیدست رایگانی
به حمل رسید آخر به سعادت آفتاب	که جهان پیر یابد ز توتابش جوانی
چه سماعهاست در جان، چه قرابه‌های ریزان	که به گوش می‌رسد زان دف و بر بط و آغانی
چه پرست این گلستان، زدم هزار دستان	که زهای وهوی مستان تومی از قدح ندانی
همه شاخه‌ها شکفته میکان قدح گرفته	همگان ز خویش رفته به شراب آسمانی
پشه نیز باده خورده، سروریش یاوه کرده	نمرود را به دشمنه ز وجود کرده فانی
چوبه پشه این رساند، تو بگونه پیل چه دهد	چه کنم؟ به شرح نایدمی جام لا مکانی ...

(۶/۱۴۲)

کرکس، که نمرود به آن به سوی آسمان پرواز می‌کند، در کلیات شمس در یک مورد آمده است که به آن اشاره کرده ایم:

گر نمرود بر پردفوق به پر کرکسان زود فتد که نیستش قوت پر جعفری (۷/۱۲۶)

که در این بیت، چنانکه پیدا است، «کرکس» می‌تواند مظهر هر کس یا وسیله‌ای باشد که مناسب و لایق کمک گرفتن در راه رسیدن به هدف نیست. کرکس را مولوی در مثنوی مقابل پیر، عقل ابدالان، ابراهیم، باز سلطان گذاشته است. آن کس که خواهان سیر به سوی الله است باید از اینها یاری بگیرد نه از ناقصان یا عقل جزوی و کرکس.

پیر باشد نردبان آسمان تیر پَران از که گردد از کمان
 نه ز ابراهیم نمرود گران کرد با کرکس سفر بر آسمان
 از هوا شد سوی بالا اوبسی لیک برگردون نپرد کرکسی
 گفتش ابراهیم ای مرد سفر کرکست من باشم اینت خوبتر
 چون زمن سازی به بالا نردبان بی پریدن بر روی بر آسمان
 خیزای نمرود پر جوی از کسان نردبانی نایدت زین کرکسان
 عقل جزوی کرکس آمد ای مقل پَر او با جیفه خواری متقل
 عقل ابدالان چوپر جبرئیل می پرد تا ظلّ سدره میل میل
 باز سلطانم کشم نیکویم فارغ از مردارم و کرکس نیم
 ترک کرکس کن که من باشم کست یک پر من بهتر از صد کرکست. ۱۵۷

نجم الدین رازی از کرکس و بالا رفتن نمرود به توسط کرکسان تأویلی دیگر کرده است
 که قبلاً به آن اشاره کردیم. ۱۵۸

مرغانی که خلیل به فرمان خداوند می گُشد و سپس زنده می شوند، در کلمات شمس به
 صورت رمز به کار نرفته است اما، در مثنوی، این چهار مرغ به عنوان چهار صفت ناشایست انسانی
 تفسیر شده است که سالک باید آنها را در خویشتن بگُشد. این چهار مرغ، همان طور که در قصص
 الانبیاء نیز ذکر شده است (— بخش اول، مرغان خلیل)، بط و طاووس و زاغ و خروس است.

بط و طاووسست و زاغست و خروس این مثال چار خلق اندر نفوس
 بط حرصست و خروس آن شهوتست جاه چون طاووس و زاغ اُمنیتست. ۱۵۹

مولوی در باره هریک از این مرغها و خلق و خویی که این مرغها مظاهر آنند در دفتر پنجم
 بتفصیل توضیح می دهد. ۱۶۰ قبل از مولوی، پدرش بهاء ولد نیز، در معارف، این چهار مرغ را مظاهر
 چهار خوی ناپسند دانسته که کشتن آنها زنده کردن جان است:

قفص قالب هیچکس خالی نیست از این چهار مرغ. هر شب هر چهار را می کشند و در
 هم می آمیزند و به وقت صبح همه را زنده می کنند و بدین قفص بازمی فرستند. یکی، بط
 حرص مکتسب است که مقصود او جمع مالی باشد که همچون خریطی بریط نیاز

۱۵۸) مرصاد العباد، ص ۱۸۴.

۱۵۷) مثنوی، دفتر ششم، صص ۵۱۰ - ۵۱۱.

۱۶۰) همانجا، صص ۵، ۲۷، ۵۰، ۶۰.

۱۵۹) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۵.

می زند؛ و دوم، خروس شهوت است که خروش و فغان او به ایوان می رسد؛ سیوم، زینت و آرایش طاووس رنگ برنگ سالوس است که می خواهد هر ساعتی مشاطگی کند؛ چهارم، عمر طلبی، چون زاغ که کاغ کاغ اودشت و صحرا پر کرده است، رَبِّ اَرِنِیْ کَیْفَ تُخِی الْقَوْتِ (بقره ۲: ۲۶۰)، یعنی او خواست تا مرده را زنده کند، تو در بند آن شده ای تا زنده را مرده کنی. ۱۶۱

در کشف الاسرار میبیدی، ضمن تفسیر عرفانی، آیات مربوط به کشتن چهار مرغ، آمده است:

ای ابراهیم، اکنون زندگی در مردن است و بقا در فنا شو چهار مرغ را بکش از روی ظاهر، چنانکه فرمودیم، تعظیم فرمان ما را و اظهار بندگی خویش را، و از روی باطن هم در نهاد خود این فرمان به جای آر، طاووس زینت را سر بردار و با نعیم دنیا و زینت دنیا آرام مگیر... غراب حرص را بکش، نیز حریص مباش بر آنچه نماند و زود به سر آید... خرویه شهوت را باز شکن، هیچ شهوت به دل خود راه مده که از ما با زمانی... کرکس امل را بکش: امل را دراز مکن؛ و دل بر حیات لعب و لهو منه تا به حیات طیبه رسی. ای ابراهیم، حیات طیبه آن زندگی دل است و طمانینه سیر که تومی خواهی. ۱۶۲

خورشید و ماه و ستاره

این سه، که ضمن داستان ابراهیم به آنها اشارت رفته است، صفت اصلی و غالبشان افول کردن است. در کلیات شمس، آنها رمز تعلقات دنیوی اند و نیز هر چیزی که ناقص است و بنا بر این شایسته دل بستگی نیست. حضرت ابراهیم (ع)، بعد از اینکه می بیند این سه افول می کنند، می گوید: لَا أُحِبُّ الْاَفْلَیْنَ. (انعام ۶: ۷۶) محبوب و معشوق حقیقی آن است که جاودانه و فنا ناپذیر باشد، و چنین نام شایسته حق است که کامل و ازلی و ابدی است، نه افول می کند و نه کاهش و نقصان می پذیرد، و اوست که خورشید کامل است:

بگذر از خورشید و زمه چون خلیل / ورنه در خورشید کامل کی رسی. (۶/۱۶۹)

مولوی در مثنوی نیز به این مضمون اشارت دارد:

آنکه یک دم کم، دمی کامل بود	نیست معبود خلیل آفل بود
و آنکه آفل باشد و گه آن و این	نیست دلبر لَا أُحِبُّ الْاَفْلَیْنَ. ۱۶۳

پس آن کس که از آل خلیل است و سالک راه حق، به تعلقات دنیوی، که ناقص و زوال پذیرند، دل نمی بندد و آنها چون خار در چشم او بند:

او آل خلیل است به آفل نکند میل / چون خار بود آفل او را به بصر بر.^{۱۶۴} (۲/۲۷۸)

جان ابراهیم در پرتو نور ایمان، در نار، فردوس و قصور می بیند و پایه پایه از مراتب دلبستگیهای این جهان می گذرد. غلط اندازی این جهان آن را که دل از شهوت بریده است، بند پای و مانع عروج به سوی حق نمی گردد.

جان ابراهیم باید تا به نور	بیند اندر نار فردوس و قصور
پایه پایه بر رود بر ماه و خور	تا نماند همچو حلقه بند در
چون خلیل از آسمان هفتمین	بگذرد که لا أُحِبُّ الْآفِلین
این جهان تن غلط انداز شد	جز مر آن را کوز شهوت باز شد. ^{۱۶۵}

(۱۶۴) عطار نیز سفارش می کند از بتهای دلبستگی و تعلقات دنیوی باید دل بر کند و به آنکه غیر آفل است روی نمود:

برو از روی بتهای دیده بردار	سیر بت را فرو گردان نگوسار
چو ابراهیم بتهای بر زمین زن	نفس از لا احب الاقلین زن

(اسرارنامه، ص ۱۰۹)

(۱۶۵) مثنوی، دفتر دوم، ص ۳۳۲.

۳. ادریس (ع)

الف) داستان ادریس (ع)

نام ادریس در تورات نیامده است. در قرآن کریم دو بار به نام ادریس اشاره رفته است: در سوره مریم ۱۹، آیه ۵۶ و در سوره انبیاء ۲۱، آیه ۸۵. در سوره انبیاء نام ادریس تنها در میان پیامبران دیگر ذکر شده است؛ اما در سوره مریم، ضمن ذکر صفت صدیق برای ادریس پیامبر، اشاره شده است که خداوند او را به مکان بلند برده است: **وَ أَذْکُرْ فِی الْکِتَابِ إِدْرِسَ إِتَّهْ کَانَ صِدِّیقًا نَبِیًّا * وَ رَفَعْنَاهُ مَکَانًا عَلِیًّا**، و یاد کن — یا محمد — اندر قرآن خبر ادریس، که او بود مصدق در عبادت خدای و خبر کننده از قرآن، و برداشتیم او را به جایگاهی برتر از همه جایگاهها.^۱

ادریس را نویسندگان اسلامی اغلب با اخنوخ یا خنوخ، که نام وی در تورات آمده است، یکی دانسته اند و آن دو را نیز همان هرمس یونانی می دانند. در تورات درباره خنوخ آمده است:

و همه ایتام خنوخ سیصد و شصت و پنجسال بود و خنوخ با خدا راه می رفت و نایاب شد زیرا خدا او را برگرفت.^۲

«بیشتر نویسندگان عرب، لفظ ادریس را از ماده «درس» دانسته اند و معتقدند که به واسطه کثرت علم، نام ادریس به وی داده شده است.»^۳ این کثرت علم ادریس و بخصوص رابطه او با علم نجوم — که بعد ذکر می کنیم — او را با هرمس، حکیم یونانی، هم هویت کرده

۱) ترجمه آیه های ۵۶ و ۵۷ از سوره مریم به نقل از ترجمه تفسیر طبری، ج ۴، ص ۹۶۳.

۲) عهد عتیق، سفر پیدایش، ۵: ۲۴، ۲۵؛ و نیز — تاریخ یعقوبی، صص ۱۰، ۱۱، ۱۸۰.

۳) اعلام قرآن، صص ۹۹-۱۰۰.

است؛ زیرا هرمس، که در عین حال نام یکی از خدایان مصری است، به وجود آورنده خط و صرف و نحو و علوم است. و ابومعشر می نویسد:

هرامسه بسیار بودند لیک افضل و اعم آنها سه نفرند: اول، هرمس اول که قبل از طوفان بوده و نبیره کیومرث است؛ به عبری او را «اخنوخ» گویند و به عربی ادریس نامند. این هرمس اول کسی است که از موجودات علوی سخن گفته و از حرکات کواکب و سیر آن‌ها خبر داده و برای عبادت پروردگار هیاکل بنا نموده... و اول کسی است که اختراع کتب کرده و خیاطت را به مردم آموخته است. می گویند سی صحیفه بر او نازل شده است^۴.

آنچه ادریس در ادبیات فارسی به آن مشهور است علم و حکمت، به بهشت رفتن وی قبل از مرگ؛ به عبارت دیگر، به آسمان رفتن قبل از مرگ است، که بعد از ذکر ابیات مولوی به این موضوع اشاره می کنیم:

هر آن کسی که چو ادریس مرد و باز آمد / مدرّس ملکوتست و بر غیوب خفیهست. (۱/۲۸۶)
 گر روی بر آسمان هفتمین ادریس وار / عشق جانان سخت نیکو نردبانست ای پسر. (۳/۱)
 هر چند به تلبیس در صورت قسیم لوردل ادریس آهسته که سر مستم. (۳/۲۱۱)
 چه شکر داد عجب یوسف خوبی به لبان که شد ادریش قیماز و سلیمان بلبان. (۴/۲۲۲)
 ادریس شد از درش هر جا که بد ابلسی در صحبت آن کافر شب گشته چو کافوری.
 (۵/۲۹۳)

طبری می نویسد:

هیچ پیامبر نبود بدان روزگار که خدای را عبادت کردی چنانکه ادریس، که چندان عبادت کرد که فریشتگان آسمان را بروی رحمت آمد، و ملک الموت را رغبت افتاد تا با وی دوستی گرفت. و سوی وی همی آمدی و وی را همی گفتی که باید که حاجت از من خواهی تا ترا آن حاجت روا کنم. ادریس — علیه السلام — گفت: باید که مرا با خویشان به آسمان بری، ببرد. و ادریس هر چه اندر آسمان ستارگان بود، رونده و ایستاده، بدانست؛ و به زمین باز آمد؛ و این نجوم حق بیاموخت بهری را از مردمان، و خلق از وی بنوشتند. چون طوفان نوح آمد، نجوم که از ادریس آموخته بودند همه غرق شد، و آن کتبهای حق از دست مردمان برفت، و اکنون آن که به دست مردمان مانده است هیچ راست نیست مگر اندک.

(۴) همان کتاب، ذیل ادریس.

پس چویکچند برآمد، ادریس حاجت خواست از ملک الموت که باید که بهشت و دوزخ مرا بنمایی. عزرائیل گفت: من بی امر خدای نتوانم کرد. پس چون عزرائیل از خدای — عز و جل — اندر خواست، خدای — عز و جل — فرمان داد که دوزخ و بهشت هر دو بدو بنماید. ملک الموت مر ادریس را به آسمان برد و اول سوی دوزخ بردش و دوزخ بنمود. پس به بهشت بردش و عزرائیل با وی به بهشت اندر شد، و ادریس همی رفت تا به میان بهشت، و آنجا بنشست؛ و هر چند گفت او را عزرائیل که برخیز و باز بیرون رو، گفت: هرگز هیچ خلق را دیدی که او بهشت آمد و آنگاه باز بیرون رفت؛ او وعده بهشت جاویدان است. و بیرون نرفت. و رضوان آگه شد و اندر آمد و خواست که او را بیرون کند. پس آواز آمد از آسمان که دست از و باز دارید. و ادریس به بهشت اندر بماند و هنوز بدان جای اندر است.^۵

در ادبیات فارسی ادریس کسی است که پیش از مرگ مرده است. درباره او آمده است که:

سیصد و شصت و پنج سال در زمین زیست؛ و تقوی و پارسایی او تا جایی بود که فرشتگان او را ستوده‌اند و ملک الموت به اذن خداوند در صورت انسانی خدمت ادریس شرفیاب شد، و ادریس که صائم الدهر بود، هنگام افطار، تا سه روز ملک الموت را به خوان خود دعوت کرد. ملک الموت امتناع ورزید. و چون ادریس ملک الموت را شناخت از او خواست که روح او را قبض کند و پس از یک ساعت به بدن او باز گرداند. ملک الموت این کار را در هنگام غروب آفتاب انجام داد... بعضی گفته‌اند که وی را به آسمان بالا بردند؛ ولی چون از علایق دنیوی یک سوزن و کمی نخ همراه داشت، نتوانست از آسمان چهارم فراتر رود.^۶

در مورد مصراع: گز روی بر آسمان هفتمین ادریس وار، مولوی در مثنوی نیز به این آسمان هفتمین، که به نام سیاره زحل است، اشاره می‌کند:

بود جنسیت در ادریس از نجوم هشت سال او با زحل بُد در قدم.^۷

(۵) ترجمه تفسیر طبری، ج ۴، صص ۹۴۹ - ۹۵۱.

(۶) اعلام قرآن، ص ۱۰۱. و نیز کشف الاسرار میبیدی ج ۶ ص ۵۶.

(۷) مثنوی، دفتر ششم، ص ۴۴۳.

ب) تفسیر داستان ادریس

ادریس پیامبر، چنانکه اشاره کردیم، دارای صفات و یژه‌ای است که مهمترین آنها کثرت علم و حکمت، و پیش از آن، کثرت عبادت و شکرگزاری به درگاه حق است؛ و از همین روی است که به آسمان برده می‌شود و احوال ستارگان را می‌آموزد و پیش از مرگ، بهشت و دوزخ را دیدار می‌کند. در رساله قشیریه آمده است:

و چنین گویند که چون ادریس را — علیه السلام — مرده دادند به آمرزش، زندگانی خواست از خدای. با وی گفتند اندر این معنی، گفت: زندگانی خواستم تا وی را شکر کنم، که پیش از این عملی که می‌کردم از بهر آمرزش می‌کردم. فریشته پرباز کرد و وی را بر گرفت و به آسمان برد.^۸

صوفیه ادریس را نمونه و شاهد سالکی می‌بینند که با قطع تعلق از لذات دنیوی و دست کشیدن از امیال و آرزوهای این جهانی، پیش از مرگ به مرگ اختیاری مرده است و در نتیجه توانسته است قبل از مرگ به جهان دیگر رود و به درک عوالم روحانی نائل گردد:

نه چو ادریس پوستین افکند / در فردوس را ندید به بند.^۹

و این بیت مشهور سنائی در بسیاری از کتب صوفیه نیز به عنوان شاهد نقل شده است که:

بمیرای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

مولوی در تفسیر حدیث **مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا**، به همین معنی در مثنوی اشاره کرده است:

جان بسی کنندی و اندر پرده‌ای	زانکه مردن اصل بُد ناورده‌ای
تا نمیری نیست جان کندن تمام	بی کمال نردبان نایی به بام... ^{۱۰}

مولوی، در مثنوی، همچنین به داستان بالا رفتن ادریس و آشنایی وی به احوال ستارگان و برگشتن و تدریس نجوم اشارت کرده است:

بود جنسیت در ادریس از نجوم	هشت سال او باز حل بُد در قدم
----------------------------	------------------------------

(۹) حذیقه الحقیقه، ص ۷۹.

(۸) ترجمه رساله قشیریه، ص ۲۶۶.

(۱۰) مثنوی، دفتر ششم، ص ۳۱۴ و بعد.

در مشارق در مغارب یار او	هم حدیث و محرم اسرار او
بعد غیبت چونکه آورد او قدم	در زمین می گفت او درس نجوم
پیش او استارگان خوش صف زده	اختران در درس او حاضر شده
آنچنانکه خلق آواز نجوم	می شنیدند از خصوص و از عموم
جذب جنسیت کشیده تا زمین	اختران را پیش او کرده مُبین. ^{۱۱}

در کلیات شمس، ادریس را به صورت رمزه کار نبوده است؛ بلکه با تکیه بر خصوصیات و صفات غالب وی، چون: مردن پیش از مرگ، به آسمان رفتن و کثرت دانش، تصویرهایی از نوع تشبیه و اغراق، در زمینه فَنای عارفانه و وصف محبوب یا پیر ساخته است.

۴. ایوب (ع)

الف) داستان ایوب (ع)

در تورات، ایوب در شمار پیامبران به حساب نیامده است. در کتاب ایوب در تورات آمده است:

در زمینی عوص مردی بود که ایوب نام داشت و آن مرد کامل و راست و خدا ترس بود و از بدی اجتناب می نمود.^۱

بنابر آنچه در کتاب ایوب آمده است، وی مردی بسیار ثروتمند بود و در عین حال شاکر و درستکار. شیطان بر او رشک می برد. و در پیش خداوند درستکاری و پرهیزگاری وی را ناشی از ثروت و آسایش او می داند. خداوند برای اثبات راستی و درستی ایوب، شیطان را بر اموال وی مسلط می کند. شیطان اموال او را به باد می دهد و او را دچار محنت و بدبختی می سازد؛ اما ایوب همچنان سپاسگزار است. شیطان بار دیگر از خدا می خواهد تا وی را بر تن ایوب مسلط کند. خداوند خواسته او را اجابت می کند.

پس شیطان از حضور خداوند بیرون رفته ایوب را از کف پا تا کله اش به دملهای سخت مبتلا ساخت. و او سفالی گرفت تا خود را به آن بخراشد. و در میان خاکستر نشسته بود. و زنش او را گفت آیا تا به حال کاملیت خود را نگاه می داری خدا را ترک کن و بمیر. او وی را گفت: مثل یکی از زنان ابله سخن می گویی، آیا نیکوئی را از خدا بیابیم و بدی را نیابیم. در این همه ایوب به لبهای خود گناه نکرد.^۲

ایوب بر تمام بلاها صبر می کند و از طریق حق منحرف نمی شود. عاقبت خداوند

(۱) عهد عتیق، کتاب ایوب، ۱: ۱ و ۲.

(۲) همان کتاب، ۲: ۷-۱۰.

آنچه از نعمتها را که از کف ایوب رفته است به او باز می گرداند و هفت پسر نیرومند و سه دختر زیبا نیز به او عطا می کند.

در قرآن کریم، نساء ۴: ۱۶۳ و انعام، ۶: ۸۴ به ذکر نام ایوب در ردیف پیغمبران اکتفا شده است. آیه های ۸۳ و ۸۴ از سوره انبیاء راجع به ایوب اند و مفاد آنها چنین است:

ایوب را به یادآور هنگامی که پروردگار خود را ندا کرد و گفت: پروردگارا مرا ضرر و بدبختی فراگرفته است و تواز همه مهر بانها، مهربانتری. ما او را اجابت کردیم و خانواده او و مانند آنان را به او دادیم و وی را از اندوه بزرگ نجات بخشیدیم.

یک قسمت از اشارت مولوی در دیوان شمس به همین محنتها و مصیبتهای ایوب و صبر او بر این سختیها اختصاص دارد.

محنت و بلا و صبر ایوب:

محنت ایوب را فاقه یعقوب را / چاره دیگر نبود رحمت رحمان رسید. (۲/۱۹۹)

کز ملکت سیر شد سلیمان / و ایوب نگشت از بلا سیر. (۲/۲۹۱)

چنان حلمی و تمکینی چنان صبر خداوندی / که اندر صبر، ایوبش نتاند بود یارای دل. (۳/۱۴۹)

نوگویی کاین بدین خوبی زهی صبر وی ایوبی / وزین غین اندر آشوبی که این کاریست بی طایل. (۳/۱۵۰)

جان همچو ایوب نبی، در ذوق آن لطف کردم / با قالب پر کرم خود اندر بلا پا کوفته. (۵/۱۰۱)

ترا هر گوشه ایوبی به هر اطراف یعقوبی / شکسته عشق در هاشان قماش از خانه دزدیده. (۵/۱۱۴)

ز عشق اود و صد لیلی چو مجنون بدمی درد / کزین آتش زبون آید صبوریهای ایوبی. (۵/۲۴۰)

داود را فریبی در دام ملک و دولت / و ایوب را دگرگون اندر بلا فریبی. (۶/۱۹۹)

از رنج و عذابهای ایوب و صبر او بر آنها در قصص و تفاسیر بتفصیل یاد شده است. در قصص الانبیاء آمده است:

اول محنت و بلا بر مالش بود، پس بر فرزندانش، پس بر تنش. و او را چهل رمه گوسفند بود، و هر رمه هزار گوسفند؛ و چراگاهی، چندین فرسنگ، ملک او بود؛ حق — تعالی — سیلی بفرستاد تا گوسفندانش را در چرا هلاک کرد. شبانان بیامدند اندوهگین، و ایوب در محراب نشسته بود، و گفتند گوسفندان همه هلاک شدند. ایوب گفت: چه کنم؟ اگر در شما خیری بودی با ایشان شدیدی. او داده

بود؛ اگر باید، دیگر بدهد. هفت روز دیگر برآمد، گاووان در مرغزار چرا می کردند، آتش بیامد و همه را بسوخت؛ و بعضی به دود هلاک شدند. گاو بانان درآمدند، و او در محراب نشسته بود، گفتند: همه گاووان هلاک شدند. گفت: چه کنم؟ و همان جواب داد و روی به عبادت آورد.^۳

به همین ترتیب انبارها، گله های اسب و سرایش با آنچه در اوست از بین می رود و زرو سیمش تبدیل به سنگ می گردد. هفته ای بعد دیوار خانه بر سر چهارپسر و سه دخترش می ریزد و هلاک می شوند. هفته ای بعد، در محراب، ناگاه او را درد پای می گیرد و پایش آماس می کند و ریش می گردد؛ و او همچنان به عبادت می پردازد. کم کم از انگشت پای تا فرق سرش ریش می شود، چنانکه هشت ماه بر یک جای می ماند و برخاستن نمی تواند و خفته و نشسته عبادت و تسبیح می کند...

و در مدت محنت وی دو روایت است: بعضی گویند هفت سال و هفت ماه بود، و به خبری آمده است از رسول — علیه السلام — که محنت ایوب هژده سال بود... چون روزگار برآمد کرم در هفت اندام او افتاد. و بوی گرفت، چنانکه مردمان دیه گرد آمدند... و از دیه بیرونش کردند...^۴

سر انجام محنت ایوب به پایان می رسد و مورد لطف و بخشایش الهی قرار می گیرد. چگونگی لطف خداوند به او و سر آمدن محنت ایوب دومین نکته ای است که در اشعار مولوی بدان اشاره رفته است.

سر آمدن محنت و چشمه ایوبی

آن میوه یعقوبی وان چشمه ایوبی / از منظره پیدا شد، هنگام نظر آمد. (۲/۴۷)
همخرقه ایوبی، زان پای همی کوبی / هر کوشنود «ارکض» او پای وفا کوبد. (۲/۵۳)
باز درآمد طبیب از در ایوب خویش / یوسف کنعان رسید جانب یعقوب خویش. (۳/۱۱۴)
ایوب را آمد نظر، یعقوب را آمد پسر / خورشید شد جفت قمر، در مجلس آعشرت گزین. (۴/۱۰۲)
حرزدل یعقوبم، سر چشمه ایوبم / هم چستم و هم خوبم، هم خسرو و هم شیرین. (۴/۱۴۷)
نمی بینی تو این زمزم؟ فروتر می روی مردم؟ / اگر ایوبی و محرم به زیر پای جودارو. (۵/۲۹)

۳ و ۴) قصص الانبیاء، ۲۵۵-۲۵۷. درباره محتها و داستانهای ایوب، همچنین برای تفصیل — کشف الاسرار میبیدی، ج ۶، ص ۲۸۴ و بعد.

که دور بگردانی گاهی شکر افشانی / که غوطه خوری عریان در چشمه ایوبی. (۵/۲۸۳)
 رنجورانند همچو ایوب / دریافته صحت و دوانی. (۶/۸۹)
 بیا بیا که جمال و جلال می بخشی / بیا بیا که دوی هزار ایوبی. (۶/۲۶۲)
 در سوره ص آیات چهل تا چهل سه، کمی مفصلتر از ایوب یاد شده است:

ایوب با پروردگار خود مناجات کرد و گفت: شیطان مرا با رنج و عذاب مست کرده است. خداوند فرمود: پای بر زمین بکوب اینک آبی برای شستشو و نوشیدن خواهی داشت از رحمت خود. خانواده او را به او بخشیدیم تا تذکری برای خردمندان باشد. ای ایوب، دسته ای چوب بگیر و با آن بزنی و سوگند خویش را مشکن. آری ما ایوب را شکیبایافتیم، او بنده نیک ما و بازگشت کننده به سوی ما بود.

در اشاره به آیه اَزْكَضٍ بِرَجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ.^۵ که مربوط به پای کوبیدن و پیدا شدن چشمه آب و سر آمدن محنتهای ایوب است، در قصص الانبیاء آمده است:

... جبریل آمد - علیه السلام - و گفت: یا ایوب، برخیز که خدای - تعالی - بر تو رحمت کرد و ترا راحت و فرج داد. ایوب گفت: چون برخیزم بدین حال که منم. جبریل دستش بگرفت و برخیزانید، گفت: یا ایوب، پای بر زمین زن. ایوب - علیه السلام - پای بر زمین زد، در ساعت زیر پایش چشمه ای پدید آمد و زیر پای دیگر همچنان. جبریل گفت: از این یک چشمه بشوی تا قدرت بینی، و از دیگر چشمه آب خور تا رحمت بینی. ایوب بدان چشمه فرو شد و برآمد: هفت اندامش درست گشته بود، گفتی که هرگز او را بیماری و علتی نبود؛ و از دیگر چشمه آب بخورد: هر چه در تن او بیماری بود از و پاک شد...^۶

ب) تفسیر داستان ایوب (ع)

اشاره های مولوی به داستان ایوب به طور کلی ناظر به دو موضوع است: یکی صبر ایوب بر محنت و بلا

و تسلیم او در برابر مشیت الهی، و دیگر لطف و دستگیری الله و پایان رنجهای و محنتهای وی. چشمه ای که با پا کوبیدن ایوب به امر خداوند در زیر پای وی گشوده می شود و ایوب با غوطه خوردن در آن تمام بیماریهایش شفا می یابد، در واقع، مظهر لطف و عنایت خداوند است که عاقبت شامل ایوب می گردد. داستان ایوب، شبیه به داستان یعقوب است. این هر دو پس از تحمل رنج و مصیبت، عاقبت به خشنودی و راحت می رسند: یکی با دیدار مجدد یوسف و دیگری با فرورفتن در چشمه آب پاک و خنک. به همین سبب، مولوی در ابیاتی چند، ایوب و یعقوب و چشمه ایوبی و یوسف را در کنار هم قرار داده است:

محنت ایوب را فاقه یعقوب را / چاره دیگر نبود رحمت رحمان رسید. (۲/۱۹۹)
 تراهر گوشه ایوبی بهر اطراف یعقوبی / شکسته عشق درهاشان قماش از خانه
 دزدیده. (۵/۱۱۴)

رحمت رحمان که برای این دو می رسد همان دیدار یوسف و فرورفتن در چشمه است، یا نظر الهی که رحمت آور و لطف آمیز است و طبیب دردهای او:

آن میوه یعقوبی و آن چشمه ایوبی / از منظره پیدا شد هنگام نظر آمد. (۲/۴۷)
 باز در آمد طبیب از در ایوب خویش / یوسف کنعان رسید جانب یعقوب خویش. (۳/۱۱۴)
 ایوب را آمد نظر، یعقوب را آمد پسر / خورشید شد جفت قمر، در مجلس آعشرت گزین.
 (۴/۱۰۲)

در همه این غزلها، که ابیاتی از آن نقل شد، و دیگر ابیاتی که اشاره به ایوب و چشمه ایوبی و پایان رنجهای وی است، حالت عاطفی شاد و فرح انگیزی تصویری شده است که احوال بسط و رجا را بیان می کند. داستان رنجها و محنتهای ایوب و نیز یعقوب و سرانجام خوش این رنجها، که به پایان گرفتن آنها و راحت و سکینه ختم می شود، خود می تواند تمثیل حال سالک باشد که، پس از طی راه دشوار و مخاطره آمیز سلوک، سرانجام به وصل و اتحاد با معشوق و چشیدن لذتهای روحانی و معنوی و احساس لطف و عنایت وی نایل می گردد. این همان ماجرای است که در آثار صوفیانه و عرفانی چون رساله الطیر ابن سینا و رساله الطیر غزالی و منطق الطیر عطار نیز به صورت و زبانی دیگر تصویر شده است. غم و اندوه و رنج و محنت کوره ای است که سالک باید طلای هستی خود را در آن از ناخالصیهای پاک کند تا عارف و شایسته وصول به حق و معشوق ازلی و ابدی گردد. رنج نیز، مانند

خوشی، داده الله است. بنابراین برای سالک، که رضای معشوق را برتر از هر چیزی می داند، نعمت و بلا یکسان است. روز بهان تازه این را منزل مریدی داند و منزل پیامبران ترجیح بلا بر نعمت است:

حسین بلا و نعمت هر دو یکی می دانست. این منزل مریدان است. بلا بر نعمت
گزیدن منزل پیغمبران است، زیرا که معشوق را در بلا رضا است.^۷

تندرستی و مال، که خداوند نصیب جابران و سیه قلبان می کند، در واقع حجاب است تا آنان را از یاد خدا غافل نماید و در خوشیهای دنیا مستغرق گرداند. مولوی می گوید:

حق — تعالی — فرعون را چهار صد سال عمر و ملک و پادشاهی و کامروایی داد،
جمله حجاب بود که او را از حضرت حق دور می داشت؛ یک روزش بيمرادی و
دردسر نداد تا نبادا که حق را یاد آرد، گفت توبه مراد مشغول می باش و ما را یاد
مکن، شبت خوش باد.^۸

اما برخلاف فرعون، که از مال و ملک دنیا سیر نمی شود، و از رنج و بلا می گریزد، پیامبران
در عین نعمت، چنانکه سلیمان و ایوب (در ابتدائی حال)، هیچگاه از یاد خدا غافل
نمی شوند و دل به راحت و آسایش دنیا نمی بندند و در راه عشق، غم و اندوه و جفای معشوق
را به جان و دل می پذیرند؛ چونکه به قول مولوی بلای معشوق ضیف خداست که عاشقان، از
شدت عشق، یک لحظه بر او روی ترش نمی کنند:

هفت سال ایوب با صبر و رضا	در بلا خوش بود با ضیف خدا
تا چو وا گردد بلای سخت رو	پیش حق گوید به صد گون شکر او
کز محبت با من محبوب کش	رو نکرد ایوب یک لحظه ترش
از وفا و خجالت علم خدا	بود چون شیر و عسل او با بلا. ^۹

خوانی که انبیا از آن سیر می شوند غیر خوان این جهان و نعمتهای دنیوی است.
بنابر این، آنها، چون فرعون و فرعونیان، دلبسته این خوان نمی شوند. جان عاشقان و انبیا از
جفای معشوق ذوقی در می یابد که پروای وفا را دیگر ندارد. هم از این روست که سلیمان از
ملکت دنیا سیر می شود و ایوب از بلای معشوق سیر نمی گردد:

(۸) فیه مافیه، ص ۲۳۳. همین مطلب در مثنوی، (دفتر سوم،

(۷) شرح شطحیات، ص ۳۸۶.

(۹) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۲۳۴ و بعد.

ص ۱۴) نیز آمده است.

خوانی دگرست غیر این خوان تا لوت خورند انبیا سیر
تا ذوق جفاش دید جانم در عشق جفاست از وفا سیر
کز ملکوت سیر شد سلیمان وایوب نگشت از بلا سیر. (۲/۲۹۱)

در آثار عرفانی به رابطه میان عشق و بلا اشاره های فراوان می بینیم: احمد غزالی می گوید:

عشق حقیقت بلاست و انس و راحت در و غریب... چون عشق بلاست، قوت او در عالم از جفاست که معشوق کند.^{۱۰}

عين القضاة محبت و محنت را همراه می داند:

دریغا، اول حرفی که در لوح محفوظ پیدا آمد لفظ محبت بود. پس چون نقطه ب با نقطه نون متصل شد، یعنی محنت شد. مگر آن بزرگ از اینجا گفت که در هر لطفی هزار قهر تعبیه کرده اند، و در هر راحتی هزار شربت به زهر آمیخته.^{۱۱}

احمد جام نیز، با توجه به تشابه خطی سه کلمه محبت و محنت و مخنث، از بلای عشق و صبر بر آن، تعبیری لطیف کرده است:

هرگز مپندار که محبت بی محنت باشد هر جا که محبت می رود، محنت با وی به هم می رود؛ ... یقین ببايد دانست که هر کجا آفتاب محبت برآمد از سایه محنت و بلا چاره نیست... هر که دعوی محبت کند و محنت او را عین نعمت نباشد، وی در دعوی خویش صادق نیست و وی مخنث این راه باشد... بحقیقت، محبت و محنت و مخنث هر سه در صورت یکی هستند: اگر در محبت از محنت بترسی، در راه جز مخنی نباشی.^{۱۲}

پیوند میان عشق الهی و بلا پیوندی ازلی است و نتیجه مقدر بلی گفتن ذریت آدم به خطاب اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ است: *وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ*.^{۱۳} جانها در آن روز، به قول عین القضاة، «وی» را دیدند و از «وی» سماع قرآن شنیدند.^{۱۴} جانهایی که به خطاب محبوب بلی گفتند، عشق و بلای آن را

(۱۰) مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، سوانح، ص ۲۷۵.

(۱۱) مصنفات عین القضاة همدانی، ج ۱، تمهیدات، ص ۲۴۵.

(۱۲) انس الثائین و صراط المبین، ص هفتاد و شش. ۱۳ اعراف ۷: ۱۷۲. ۱۴ تمهیدات، ص ۱۰۶.

به جان پذیرفتند.

دل دیده آب روی خود در خاک کوی عشق او چون آن عنایت دید دل اندر عنا پا کوفته
جان همچو ایوب نبی در ذوق آن لطف و کرم با قالب پر کرم خود اندر بلا پا کوفته. (۵/۱۰۱)

حجابهای دنیای کثرت مسبب شده است که بعضی این حادثه ازلی را فراموش کنند؛ اما مؤمنان را، که ذوق این خطاب همواره در دل زنده است و آتش عشق در دلشان شعله ور، باکی از بلای عشق نیست و، سرمست از آن بانگ و خطاب، بی اعتراضی، بلا را با روی باز و بشادمانی استقبال و تحمل می کنند.

همچنانکه ذوق آن بانگ الست در دل هر مؤمنی تا حشر هست
تا نباشد بر بلاشان اعتراض نی ز امر و نهی حقشان انقباض...
هر که خوابی دید از روز الست مست باشد در ره طاعات مست
می کشد چون اشتر مست این جوان بی فتور و بی گمان و بی ملال...^{۱۵}

رابطه میان عشق و بلا را همه جا در آثار صوفیه می بینیم. سنائی در مثنوی طریق التحقیق می گوید:

در ره عشق او بلا کش باش همچو ایوب در بلا خوش باش
چون در آید بلا مگردان روی روی در حق کن و «رضینا» گوی
عاشقان را غذا بلا باشد عاشقی بی بلا کجا باشد
لقمه از سفره بلا خوردند می ز میخانه رضا خوردند.^{۱۶}

عشق، به قول عطار، بخشش خدایی است و خداوند این عشق را وقف دل‌های پر درد و بلا کش کرده است؛ و بنابراین، آن کس که آماده جانبازی در راه عشق نباشد، عشق روی به وی نشان نمی دهد.

عشق جز بخشش خدایی نیست این به سلطانی و گدایی نیست
هر که او برنخیزد از سر سر عشق را باوی آشنایی نیست
عشق وقفست بر دل پر درد وقف در شرع ما بهایی نیست
هر کرا باز عشق صید کند بازش از چنگ او رهایی نیست^{۱۷}

(۱۵) مثنوی، دفتر پنجم، صص ۱۳۳ و ۱۳۴.

(۱۶) مثنویات سنائی، ص ۱۲۴.

(۱۷) دیوان عطار، ص ۹۵.

سهروردی در رساله دلکش فی حقیقه العشق یا مونس العشاق پیوند ازلی میان عشق و حسن و حزن را پیش از آفرینش عالم و در ذات و کنه هستی، در طی داستانی رمزی، نشان داده است. حادثه‌ای که بدین سان در ابتدای آفرینش رخ می‌دهد صورت مثالی همه عشق‌هایی است که بعدها در علم رخ می‌دهد؛ که هر چند در هر زمانی شخصیتها مختلف‌اند، آن رابطه‌ها ثابت است. در این داستان می‌خوانیم که اولین موجودی که خداوند می‌آفریند عقل است. اما برخلاف فلسفه مشائی — که از سه علم یا سه شناخت عقل اول، بترتیب، عقل دوم و نفس اول و فلک اول به وجود می‌آید — در داستان سهروردی، از این سه علم عقل اول، بترتیب، حسن و عشق و حزن پدید می‌آید. رابطه میان این سه در طول داستان، در رابطه میان شخصیت‌های یوسف و زلیخا و یعقوب ممثل می‌گردد. حزن در اینجا همان رنج و بلای عشق است که در حادثه عشق از آن گزیری نیست و، در همان ابتدای آفرینش، همراه با عشق، در هستی ساری می‌گردد. مولوی، در کلیات شمس، در چندین مورد، به پیوند میان «بلا» و «بلی» در پاسخ خطاب اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ اشاره کرده است:

اَلَسْتُ گفتم حق و جانها بلی گفتند / برای صدق بلی حق ره بلا بگشاد. (۲/۲۲۱)
گفتم اَلَسْتُ و تو بگفتی بلی / شکر بلی چیست کشیدن بلا
سر بلی چیست که یعنی منم / حلقه زن در گه فقر و فنا. (۱/۱۵۷)

در مورد غزل فوق، افلاکی در مناقب العارفين نقل می‌کند:

همچنان فرمود (مولانا): روزی یکی از صحابه حضرت رسول را — صلی الله علیه و سلم — گفت که ترا دوست میدارم گفت: چه ایستاده‌ای جوشن آهنین بپوش و استقبال بلاها کن و قلت را مستعد باش که بلا تحفه عاشقان و محبانست...

مولوی می‌گوید: در باغ الست، این ذریت انسان بود مورد خطاب واقع شد. موجودات دیگر از وجود خویش و از وجود آفریدگار خویش بیخبرند. انسان با این خطاب به وجود خود و وجود خالق آگاهی می‌یابد. این آگاهی ثمره و انگور باغ الست است. انسان از همان لحظه که به این آگاهی و به رابطه میان خویش و خالق معرفت پیدا می‌کند عاطفه عشق نیز در وجودش نطفه می‌بندد. این عشق باید مخلوق را با خالق متحد کند و این وجود را با آن وجود بپیوندد؛ و در کار این پیوستن و یگانه کردن، عاشق ناگزیر از رنج و بلای عشق است. عشق مست و باده پرست است و انگور وجود مخلوق را در جهد و عنا می‌کوبد و

می نوشد تا با محو هستی مخلوق و عاشق تنها هستی معشوق و خالق بماند. این رنج و بلا تنها نصیب انسان است چرا که باغ الست و آگاهی بوجود خویش، که انگور باغ الست است، موهبتی است که تنها از آن انسان است. هر انسان مؤمن و آگاه که آن خطاب ازلی را فراموش نکرده است همخرقه ایوب است و چون او باید بر بلاها صبر و استقامت ورزد و پای وفا در عشق جانان بکوبد تا شاید سعادت نیز همپای او شود و با شنیدن ندای اَرْكُضْ چشمه خنک و پاک وصل و اتحاد و یگانگی در همین جهان و در زیر پای او گشوده گردد.

این عشق که مست آمد در باغ الست آمد	کانگور وجودم را در جهد و عنا کوبد
گر عشق نه مستی یا باده پرستی	در باغ چرا آید انگور چرا کوبد
نوپای همی کوبی وانگور نمی بینی	کاین صوفی جان تو در معصرها کوبد
گوی همه رنج و غم بر من نهد آن همدم	چون باغ ترا باشد انگور کرا کوبد
همخرقه ایوبی زان پای همی کوبی	هر کوشنود اَرْكُضْ او پای وفا کوبد.
ای طایفه پا کوبید چون حاضران آن جوید	باشد که سعادت پا در پای شما کوبد. (۲/۵۳۰)

جان در این جهان گل آلوده تن و تعلقات جهان است و هم در این جهان است که میتواند خویشتن را از این گل شستشو دهد. زلال زمزم لطف حق از عالم علوی بسوی عالم سفلی روان است؛ اما آنکس که از آن غافل و بیخبر است و آن رانمی بیند، هر دم در گل فروتر میرود و آلوده تر می گردد. ایوبی باید که پا بسته این گل نگردد و چشمه آب حیات و معرفت را، که داروی شفا بخش رستن از گل آلود گیها و کدورتهاست، هم در این عالم سفلی بجوید و از ناخالصیها خود را پاک و مجرد کند، تا چون سیبی غلطان هم از طریق این جوی بسیستان ارواح رستگار، به باغ خرم بی سوی و جوار حق پیوندد و از آسیب سنگ فتنه های این جهان برهد و در گلشن بهشت و مأوای رستگاران، آسیبی جز آسیب لذتبخش و روحانی همصحبی و معاشرت با فرشتگان و ارواح چون خود رسته از گل آلود گیها، نبیند. وَالَّذِينَ جَاهِدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا. (عنکبوت ۶۹:۲۹)

روان گشتست از بالا زلال لطف تا اینجا	که ای جان گل آلوده ازین گل خویش را واشو
نمی بینی تو این زمزم فروتر می روی مردم	اگر ایوبی و محرم به زیر پای جودارو
چو شستن گیرد او خود را رباید آب جوارو	چو سیبش می برد غلطان به باغ خرم بی سو
بسیستان رسد سیبش رهد از سنگ و آسیب	نبیند اندران گلشن بجز آسیب شفتالو. (۵/۲۹)

ابیات فوق یادآور پاره ای از سخنان سهروردی است. در مورد «زلال لطف» که از «بالا» تا اینجا (جهان خاکی) روان گشته است، سخنان سهروردی در رساله یزدان شناخت

به خاطر می آید و فیض نور باری تعالی که توسط عقول یا فرشتگان به خاک و جهان خاکی و موجودات آن می رسد:

اکنون گوییم که تابش نور عقل فعال، که بر نفس انسانی افتد تا او را مدرک همی گرداند و به واسطه او صورت معقولات را ادراک همی کند، چون مثال تابش نور آفتاب است که بصر را مدرک همی گرداند... نفس ناطقه انسانی عامل بقوت است و به واسطه عقل فعال و تابش نور او به فعل می آید. عقل فعال و دیگر عقول به افاضت این نور بخیل نیستند و افاضت این نور بر موجودات هر دو عالم مرآت را ذاتی است؛ و این نور، بر سبیل کلی، بر همه موجودات عالم روحانی و جسمانی بگسترانیده اند. اما قصوری که هست از قبالان و مستعدان است و قصور ایشان نیز به سبب ترکیبات این عالم کون و فساد است و به چند لوازم دیگر...^{۱۹}

در مورد شستن خویش در «زمزم لطف» جستن آن در زیر پای خود، که داروی دردها و بلاهاست، سهروردی نیز در رساله عقل سرخ خود سخنی دارد که بی مناسبت نیست:

گفتم: ای پیر، چه کنم تا آن رنج (رنج زخم تیغ بلارک) بر من سهل بود؟ گفت: چشمه زندگانی به دست آور و از آن چشمه آب بر سر ریز تا این زره بر تن تو بریزد و از زخم تیغ ایمن باشد که آن آب این زره را تئک کند؛ و چون زره تئک بود، زخم تیغ آسان بود. گفتم: ای پیر، این چشمه زندگانی کجاست؟ گفت: در ظلمات، اگر آن می طلبی، خضروار پای افزار در پای کن و راه توکل پیش گیر تا به ظلمات رسی. گفتم: راه از کدام جانب است؟ گفت: از هر طرف که روی، اگر راه روی، راه بری. گفتم: نشان ظلمات چیست؟ گفت: سیاهی، و تو خود در ظلماتی، اما تو نمی دانی...^{۲۰}

ایوب همچنانکه مظهر بلا کشی و تحمل رنج در راه محبوب است مظهر صبر و تحمل نیز هست. و این صبر، در معنی صوفیانه خود، با «رضا»، که یک اصطلاح صوفیانه دیگر است، بستگی و پیوند دارد. در رساله فشریه آمده است: پرسیدند از وی (جنید) از صبر، گفت: فرو خوردن تلخیها و روی ترش ناکردن.^{۲۱} ذوالنون جمله ای، نظیر این، درباره

(۱۹) مجموعه سوم مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، صص ۴۳۱ - ۴۳۰.

(۲۰) همان کتاب، ص ۲۳۷.

(۲۱) ترجمه رساله فشریه، ص ۲۷۹.

«رضا» گفته است: «ذوالنون گفت: قَدَمَ اللّٰهُ سِرَّهُ که رضا سرور دل است در تلخی قضا.»^{۲۲} و حارث محاسبی نیز گفته است: «رضا آرام دل است زیر رفتن حکم»^{۲۳} و جنید هم درباره رضا گفته است: «رضای بنده از خداوند — عز و جل — آن است که اختیار خویش از میانه بردارد، یعنی راضی باشد به هر چه خدای — عز و جل — کند، از محبوب یا از مکروه...»^{۲۴} و سخن شیخ ابومحمد رویم نیز از همین دست است که می گوید: «رضا آن است که احکام او را به شادی پیش باز روی . یعنی چنان که عام از بلا گریزانند خواص مر بلا را جویان اند.»^{۲۵} چنانکه از داستان ایوب بر می آید، وی همه جا بلا را با صبر و رضا تحمل می کند بی آنکه گله و شکایتی در میان آورد. به همین سبب، خداوند او را صابر شمرده. تنهایک بار ایوب می گوید: مَسْنَى الضُّرِّ ؛ و این، گله می نماید؛ اما، صوفیه این سخن را نیز به حالت غیبت از خود تعبیر می کنند و آن را از مقوله گله و شکایت نمی شمارند. صاحب کشف المحجوب می گوید:

مشایخ را لطیفه ای است حالی و از روی ظاهر قالی... آن که از خود غایب نیست، به حق حاضر نیست، و آن که حاضر است غایب است؛ چنانکه، چون جزع ایوب — صلوات اله علیه — اندر حال ورود بلا نه به خود بود که اندر آن حال از خود غایب بود، حق — تعالی — عین آن جزع را از صبر جدا نکرد و گفت: مَسْنَى الضُّرِّ و خداوند — تعالی — فرمود: إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا.^{۲۶}

گرچه بعضی نیز گفته اند که خداوند ایوب را صابر گفت و صبور نگفت: «زیرا که جمله احوال او صبر نبود. اندر بعضی از احوال با بلا بودی اندر حال مزه یافتن، از بلا صابر نبود، از آن گفت: صَابِرًا نگفت: صَبُورًا.^{۲۷} در هر حال، مولوی، در مثنوی، صبر ایوب را هم موهبت خدایی می داند، همان گونه که علت اندیشیدن نیز خداست:

دیگهای فکر می بینی به جوش	اندر آتش هم نظر می کن به هوش
گفت حق ایوب را در مکرمات	من بهر موییت صبری دامت
هین به صبر خود مکن چندین نظر	صبر دیدی صبر دادن را نگر. ^{۲۸}

اما این موهبت خدایی، اگر قضای رفته است، تقدیر آن به کوشش و شایستگی بنده بستگی دارد و بدون این کوشش و شایستگی، این قضای رفته و حکم کلی صورت تقدیر پیدا

(۲۶) کشف المحجوب، ص ۳۲۲.

(۲۸) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۱۸۶.

(۲۲ و ۲۳ و ۲۴ و ۲۵) خلاصه شرح تعرف، ص ۳۱۲ و بعد.

(۲۷) ترجمه رساله فشریه، ص ۲۸۶.

نمی‌کند؛ و این، البته، با جبر محض، که مولوی با آن موافقتی ندارد، فرق دارد. از نظر مولوی، این عنایت خداوندی به بنده مورد نظر خود درباره یوسف نیز مصداق پیدا می‌کند:

<p>چون در افکندند یوسف را به چاه که تو روزی شه شوی ای پهلوان قایل این بانگ نباید در نظر قوتی و راحتی و مسندی چاه بروی بدان بانگ جلیل هر جفا که بعد از آتش می‌رسید</p>	<p>بانگ آمد سمع او را از اله تا بمالی این جفا در رویشان لیک دل بشناخت قایل را ز اثر در میان جان فتادش زان فدی گلشن و بزمی چو آتش برخلیل او بدان قوت به شادی می‌کشید.^{۲۹}</p>
---	---

۵. جرجیس (ع)

الف) داستان جرجیس (ع)

نام جرجیس در قرآن مجید نیامده است. اما در تفاسیر و در قصص اسلامی به نام و داستان وی اشارت رفته است. صاحب قصص الانبیاء می نویسد:

و این جرجیس پس از عیسی بود — صلوات الله علیه — و او از فلسطین بود؛ و مردی مؤمن و پارسا بود؛ و بازرگانی کردی و ازین شهر بدان شهر شدی و هر چه سود کردی جمله به درویشان دادی و سرمایه نگاه داشتی؛ و کار او همین بازرگانی و خرید و فروخت بود. و گفتی که اگر نه این صدقه درویشان بودی، من هرگز بازرگانی نکردم، بلکه شب و روز عبادت می کردم...^{۳۰}

آنچه در داستان زندگی جرجیس برجسته می نماید مقاومت بیش از حد وی در مقابل شکنجه کفار است و چندین بار کشته شدن به امر پادشاهی جبار و بت پرست و سپس به فرمان خدای — تعالی — زنده شدن که بعد از نقل ابیات، به آن اشاره می کنیم.

آنکه چون جرجیس اندر امتحان عشق ما / گشت او صدم بار زنده کشته شد صدره شهید. (۲/۱۲۰)
چه ریخت ساقی تقدیس بر سر جرجیس / که غم نخورد و نترسید ز آتش کفار؟! (۳/۳۳)
کشته شوم هر دمی پیش تو جرجیس وار / سر بنهادن زمن و ز تو زدن تیغ تیز. (۳/۷۴)
کو حلق اسماعیل تا از خنجر شکر کند / جرجیس کو کز زخم توجانی سپارد هر زمان. (۴/۱۱۳)
جرجیس رسد کو هر نفسی / نو کشته شود در کشور من. (۴/۲۸۴)
همچو جرجیس شود کشته عشقش صدم بار / یا چو اسحق شود بسمل از آن خنجر او. (۵/۶۱)

در زمان جرجیس، زمین موصل را پادشاهی از ملوک الطوائف بوده است به نام دادیانه. این پادشاه بت پرست بوده است و بتی به نام افلون داشته است. پادشاه این بت را به بیرون شهر برده و آتشی بلند افروخته بود و هر کس در این شهر وارد می شده است، می بایست این بت را سجده کند و اگر نه در آتش می انداختند تا بسوزد. جرجیس که مردی مسلمان و پارسا بود با یاران خود سخت غمناک بودند، چون نمی توانستند مسلمانی خود آشکار کنند. روزی جرجیس با کاروانی به سوی شهر می آید و در بیرون شهر از سجدۀ بت تن می زند. او را پیش ملک می برند. جرجیس با قدرت اراده و عزم راسخ در مقابل ملک می ایستد و او را به خدای می خواند و از معجزات موسی و عیسی با وی سخن می گوید. اما ملک را گوش عقل به این سخنان بدهکار نیست.

پس ملک بفرمود تا چوبی به زمین فرو بردند، و جرجیس را برهنه کردند و بدان چوب ببر بستند و شانه های آهنین بیاوردند و او را بدان شانه ها بزدند تا هر چه بر اندام او گوشت بود و پوست، همه، بدان شانه ها فرو آوردند، گفتند مگر بمیرد. و جرجیس خود نمرد. پس میخ آهنین به آتش سرخ کردند و به سرش فرو بردند، هم نمرد. پس جرجیس را گفت: زین عذابها درد نیابی؟ گفت: آن خدای که مرا سوی تو فرستاد درد این عذاب از من برداشت. پس ملک بفرمود تا او را به زندان کردند و به روی بخوابانیدند و دستها و پایهای او به چهار میخ آهنین بدوختند. و به زندان سنگی بود به مقدار صد من؛ بر پشت او نهادند... چون شب اندر آمد، خدای — عز و جل — فرشته ای را سوی جرجیس فرستاد و گفت: هیچ غم مدار که این دشمن ترا سه بار بکشد و من ترا زنده کنم و بار چهارم برهانم...^{۳۱}

ملک و یارانش، بعد از آن، سه بار، به فجیعترین وضع جرجیس را می کشند؛ اما هر بار، به خواست خدای تعالی، زنده می گردد. کشتن جرجیس هر بار وحشتناکتر از بار سابق صورت می گیرد، اما خداوند به او زندگی می بخشد. ملک دست از بتپرستی بر نمی دارد و سرانجام که از جرجیس عاجز می شود، می خواهد طریق آشتی با او پیش گیرد؛ اما جرجیس نمی پذیرد و به دعوت و معجزات خود ادامه می دهد. عاقبت، جرجیس نیز از ایمان آوردن ملک نومید می شود:

گفت: یا رب، این مرد همی مسلمان نشود، و مرا چندین بار بکشت و عذاب کرد، توبه فضل خویش آن از من بگردانیدی و باز زنده کردی مرا. یارب، تو

ایشان را همه هلاک کن. خدای — عزوجل — قضا چنان کرد که یک نیمه شهر هوای آن ملک خواستند و یک نیمه هوای جرجیس خواستند. پس آتشی بیامد از هوا و بدین نیمه کافران اندرافتاد، و ایشان بسوختند همه؛ و آن دیگر نیمه، که بر دین جرجیس بودند، شمشیر اندر نهادند تا همه کافران کشته شدند. ۳۲

ب) تفسیر داستان جرجیس

جرجیس از نظر بلاکشی در راه حق، شباهت بسیار با ایوب دارد و از همین نظر، همانند ایوب، مظهر تحمل و صبر بر بلا و استقامت در راه حق و ایثار در هواخواهی محبوب است. چندین بار کشته شدن و هر بار بارشکنجه های صعب را به جان خریدن — اگرچه، چنانکه از ظاهر داستان برمی آید، کشته شدنی جسمانی — است جرجیس را می تواند با هر صوفی جانباز و پاکبازی قابل مقایسه کند که در راه عشق محبوب هر بلایی را باروی باز استقبال می کند و پیش از مرگ طبیعی به مرگ ارادی و اختیاری می میرد. و هر لحظه آماده جان باختن در راه معشوق است. مولوی، در مثنوی، حکایت عاشقی را یاد می کند که برای معشوق شرح دردهایی را که در راه او کشیده است بیان می کند تا شهادتی باشد در ارادت او. اما معشوق می گوید: این همه درد و بلا که کشیده ای خود هیچ نیست و اصل عشق و ولا مردن و نیستی است:

گفت معشوق این همه کردی ولیک	گوش بگشا پهن و اندریاب نیک
کانچه اصل اصل عشقت و ولاست	آن نکردی اینچ کردی فرعهاست
گفتش آن عاشق بگو کان اصل چیست	گفت اصلش مردنست و نیستیست
نو همه کردی نمردی زنده ای	هین بمیرا ریار جان بازنده ای
هم در آن دم شد دراز و جان بداد	همچو گل در باخت سر خندان و شاد. ۳۳

اما اگر مرده تنها از یک رو فانی است، صوفیان از صد جهت فانی می شوند؛ و اگر مرگ یک قتل است، مرگ صوفیان سیصد هزار بار است؛ و، همانند جرجیس، آنان نیز کشته می شوند و زنده می گردند و باز طالب زخمی دگر و مرگی دگر از دست محبوب اند.

مرده از یک روست فانی در گزند	صوفیان از صد جهت فانی شدند
مرگ یک قتلست و این سیصد هزار	هر یکی را خونبهای بیشمار
همچو جرجیسند هر یک در سرار	کشته گشته زنده گشته شصت بار
کشته از ذوق سنان دادگر	می بسوزد که بزن زخمی دگر
والله از عشق وجود جانپرست	کشته بر قتل دوم عاشقترست. ۳۴

مولوی در یکی از غزلهای مکاشفه گونه خود، خویش را، که در امتحان عشق محبوب صد بار کشته و زنده شده است، با جرجیس مقایسه می کند:

برنشست آن شاه عشق و دام ظلمت بردید	همچو ماه هفت و هشت آفتاب روز عید...
چون در آن دور مبارک بر چهارامی گذشت	سوی برج آتشین عاشقان خود رسید
در دلش یاد من آمد هر طرف کرد التفات	مر مرا در هیچ صفی آن زمان آنجا ندید...
گفت نزدیکان خود را کان فلان غایب چراست	آن خراب عاشق حاضر مثال ناپدید...
آنکه چون جرجیس اندر امتحان عشق ما	گشت او صد بار زنده کشته شد صدره شهید. (۲/۱۲۰)

انگیزه همه این بلاها، که جرجیس و ایوب و صوفی تحمل می کنند، عشق است و نیروی مقاومت آفرین در برابر این بلاها نیز عشق است. عشق هم حیات جاودان و هم بلای ناگهان است؛ اما، از آنجا که وادی خونخوار طریقت را جز به یاری عشق نتوان پیمود، پس باید شکرگزار زخم خنجرش بود و آماده جان سپاری در برابر زخم عاشق کشش:

ای مایه هر گفت و گو، ای دشمن وای دوست رو	ای هم حیات جاودان، ای هم بلای ناگهان
ای رفته اندر خون دل، ای دل ترا کرده بحل	بر من بزن زخم و مهل، حقّانی خواهم امان
سخته کمانی خوش بکش بر من بزن آن تیر خوش	ای من فدای تیر تو، ای من غلام آن کمان
زخم تو در رگهای من جانست و جان افزای من	شمشیر تو بر نای من جیفست، ای شاه جهان
کو حلق اسماعیل تا از خنجرت شکری کند	جرجیس کو کز زخم توجانی سپارد دهر زمان. (۳/۱۱۳)

اما باز در اینجا این سؤال پیش می آید که صوفی چگونه گرفتار این عشق می شود؟ آنچه از غزلیات شمس دریافته می شود آن است که معشوق خود عاشق را می گزیند. معشوق به حیل های طرفه باطن عاشقان خود را صید می کند و خود زره رو بین عشق را بر آنان می پوشاند و خود با استقبال تیغ تیز امتحانشان می فرستد:

دوش مرا شاه خواند بر سر من حکم راند
 در تن من خون نماند خون دل رزبریز
 با دل و جان یا غیم بی دل و جان می زیم
 باطن من صید شاه ظاهر من در گریز
 ای غم و اندیشه رو، باده و بای غمست
 چونکه بفرید شیر رو چو فرس خون بمیز
 کشته شوم هر دمی پیش تو جرجیس وار
 سر بنهادن زمن وز تو زدن تیغ نیز. (۳/۷۴)

و آیا این چیزی که ساقی تقدیس بر سر جرجیس می ریزد تا آن همه بلا و رنج را
 تحمل کند همان عنایت حق نیست که عشق را نصیب جرجیس می کند تا مست و سر از
 پای نشناخته به استقبال خطرها رود؟

چه ریخت ساقی تقدیس بر سر جرجیس
 که غم نخورد و نترسید ز آتش کفار
 هزار بارش کشتند و بیشتر می رفت
 که مستم و خبرم نیست از یکی و هزار (۳/۳۳)

۶. خضر و الیاس

الف) داستان خضر و الیاس (ع)

نام خضر در قرآن کریم نیامده است. اما، همان طور که در داستان موسی اشاره خواهیم کرد، ضمن سفر موسی به مجمع البحرین که در سوره کهف آیه های ۶۴ و ۶۵ آمده است، از ملاقات موسی با یکی از بندگان خداوند سخن می رود، که این بنده نیکوکاریا، به تعبیر قرآن، «عبد صالح» را جمهور مفسران قرآن خضر نامیده اند.^۱ طبری، ضمن تفسیر آیات مذکور، می نویسد:

و چون موسی با خدای همی مناجات کرد، ایدون گفت: یا رب هیچ خلق ترا هست بر پشت زمین از من داناتر؟ گفت: یا موسی مرا بنده ای است نام او خضر، او به علم از تو بیش است. موسی گفت: یارب، مرا سوی او رهنمون کن. خدای گفت: — عز و جل —: او به میان دو دریا باشد. پس موسی گفت که من نیاسایم تا به میان دو دریا نرسم و سوی خضر روم و از او علم آموزم...^۲ (— خضر و موسی)

کارها و اعمال خضر، در مواردی، مشابه با الیاس است که در قرآن کریم دو بار از او نام برده شده است،^۳ و او را همان ایلیا، از پیامبران بنی اسرائیل، دانسته اند. مشابهت خضر و الیاس سبب شده است که بعضی آن دو را معرف یک شخصیت بدانند.^۴ در هر حال، یکی از موارد مشترک و مشابه در شخصیت این دو دست یافتن آنان به چشمه زندگانی و آب حیات است که از این طریق هر دو عمر جاویدان یافته اند، و این نکته در

۱) دائرة المعارف الاسلامیه، ج ۸، ص ۳۵، ذیل خضر. ۲) ترجمه تفسیر طبری، ج ۴، ص ۹۴۷.

۳) انعام ۶: ۸۵ و صافات ۳۷: ۱۳۰. ۴) اعلام قرآن، ص ۲۱۰.

بعضی تفاسیر یاد شده است. نکته دیگری که در اغلب تفاسیر و قصص اسلامی آمده است، نجات گمراهان به دست آن دو است. معمولاً نجات مردم از خشکی بر عهده الیاس و نجات گمشدگان دریا بر عهده خضر گذاشته شده است. اما در مآخذی نیز عکس این است. در نتیجه توجه صوفیان به خضر، بتدریج وی اهمیت بیشتری یافته و «الیاس را تحت الشعاع قرار داده است؛ تا جایی که عامه بکلی الیاس را فراموش کرده اند و نجات خود را چه در دریا و چه در خشکی از خضر می خواهند.»^۵ در کلیات شمس، گاهی اشاره به خضر بدون ذکر وقایع و دیگر اشخاص داستان آمده است، و گاهی همراه با وقایع و شخصیت‌های دیگر، که به آنها اشاره می‌کنیم:

خضر

خَضِرَ وقت تو عشقت که صوفی ز شکست / صافیت و مثل دُرُده پستی بنشست. (۱/۲۳۸)
گوید چه سبب باشد آن خرم و این ویران / جان خضری باید تا جان سبب بیند. (۲/۵۷)
در آن خلوت که خوبان راه جام خاص بنواز / بود روح الامین حارس و خضرش پرده دارای دل. (۳/۱۴۹)
هله خاموش که تا اولب شیرین بگشاید / بکند هر دو جهان را خَضِرَ وقت سقایی. (۶/۱۲۲)
خضر بقایی شوی گر عرضی فانی / شادی دلها شوی گر چه دل آزرده ای. (۶/۲۴۵)

خضر و الیاس

این کیست این، این کیست این، این یوسف ثانیست این / خضرت و الیاس این مگر، یا آب حیوانیست این. (۴/۱۰۰)
از آن آبی که چشمه‌ی خضر و الیاس / ندیدست و نبیند آنچنان آب. (۱/۱۷۸)
دزد خونی بین که هر کس را که کشت / خضر و الیاسی شد و هرگز نمرد. (۲/۱۵۵)
ور چو الیاس قلاووز شوی / تا لب چشمه حیوان چه شود؟. (۲/۱۶۸)
چو خضر سوی بحار و ایلایس در خشکی / برای گمشدگان می کنند استعداد. (۲/۲۲۱)
گرفتم من که الیاسی و خضری / چو آب خضر عمر افزا چرایی. (۶/۵۷)
تو آن صدر و بدری که در بر و بحری / هم الیاس و خضری و هم جانِ جانی. (۷/۸)
چنانکه دیده می‌شود، در ابیات فوق می‌توان ارتباط الیاس را، همچنانکه خضر، با چشمه حیوان و آب حیات و نیز راهنمایی گمشدگان ملاحظه کرد.

خضر و موسی

در بیت‌های زیر از خضر و موسی با هم سخن رفته است:

آن سو که خشک ماهی شد پیش خضر زنده / آن سو که دست موسی چون ماه انوار آمد. (۲/۱۷۱)
 توشنیدی قرب موسی طور سینا نور حق / در حضور خضر بود آن طور سینا دور دور. (۲/۳۰۱)
 چون شراب موسی افکن زان خضر کف در رسد / صد چو جان من درآید چون گهر
 اندر میان. (۴/۲۰۸)

گر چه کلیمی همه در اعتراض / کشف کنم خضر زمانت کنم. (۴/۱۸۷)
 ببینی شأن قدوسی بیابی بی دهن بوسی. / ز سر خضر چون موسی شوی در فقر هارونی. (۵/۲۶۳)
 چون موسی پیمبر از بهر خضر انور / کرده سفر به صد پر چون هدهد هوایی. (۶/۱۹۷)

در تفاسیر قرآن کریم، ضمن تفسیر آیات ۶۰ تا ۸۶ از سوره کهف، به داستان موسی و خضر اشاره رفته است. خلاصه داستان چنین است: موسی به یوشع بن نون گفت که من نیارامم تا نرسم بدانجا که آن دو دریا فراهم آید، و ر چند سال بگذرد. چنانکه در قرآن کریم آمده است: *وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتْنِهِ لَآتِرُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا*^۶. علت این تصمیم موسی آن است که وی در مناجات خود با خدا می گوید: یا رب، هیچ خلق ترا هست بر پشت زمین از من داناتر؟ گفت: یا موسی مرا بنده ای است نام او خضر. او به علم از تو بیش است. موسی گفت: مرا سوی او رهنمون کن. خدای گفت — عز وجل —: او به میان دو دریا باشد. پس موسی آهنگ دو دریا کرد تا با خضر دیدار کند^۷. ... و موسی بفرمود مر یوشع بن نون را که طعام می بردار تا برویم بدان مجمع البحرین... یوشع زنبیلی برداشت، و یکی ماهی بزرگ بریان کرده بدان زنبیل اندر نهاد، و برفتند تا به مجمع البحرین رسیدند، بی آنکه بدانند آنجا همان جاست که آهنگ کرده اند. در آنجا، موسی از خستگی به خواب رفت و بعد خواب بر یوشع غلبه کرد. یوشع، قبل از به خواب رفتن، ماهی بریان را از زنبیل بیرون آورده بر کنار دریا نهاد. گویند آنجا چشمه حیوان بود، یک قطره از آن آب به ماهی بر افتاد ماهی زنده گشت و به دریا اندر شد. موسی و یوشع، چون از خواب برخاستند، راه خود گرفتند، و داستان ماهی فراموش شد. چون مدتی به راه ادامه دادند، موسی گرسنه شد و از یوشع غذا طلب کرد. یوشع گفت: آنجا دیدی که نزدیک آن سنگ برسیدیم و بخفتیم، آن ماهی زنده شد و به میان آب اندر شد، و مرا حدیث او فراموش شد که ترا بگفتمی^۸. *إِذْ أَوْثِنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحَوْتَ*^۹. موسی — علیه السلام — بدان گاه که خدای — عز وجل — مناجات کرد و حدیث خضر فراز آمد، گفته بود: مرا راهنمایی کن سوی آن بنده صالح. و خدای — عز وجل — گفته بود که طعام تو، تو را راهنمایی کند سوی آن بنده من. پس موسی با یوشع برگشت تا بدان سنگ رسیدند که از آنجا رفته بودند. و آن سنگی بود سبز

(۷) ترجمه تفسیر طبری، ج ۴، صص ۹۴۶-۹۴۷.

(۶) کهف ۱۸: ۶۰.

(۹) کهف ۱۸: ۶۲.

(۸) همانجا، صص ۹۵۱-۹۵۲.

شده، از جهت آنکه خضر آنجا نماز کرده بود. و آنجا هیچ کس را نیافتند، و ماهی را یافتند همچنان به میان دریا اندر، و زمین خشک یافتند. از هر جا ماهی می رفت، زمین خشک پیدا می آمد. موسی و یوشع دنبال ماهی می رفتند تا برسیدند به جزیره ای، و خضر را یافتند بدان جزیره که نماز می کرد. موسی و یوشع هر دو بنشستند تا خضر سلام بداد...^{۱۰} نیز — کشتی در داستان خضر.

ماهی

در کلیات شمس، بیتی آمده است که مستقیماً به رابطه خضر و موسی و ماهی، چنانکه در تفاسیر آورده اند، اشارت دارد:

آن سو که خشک ماهی شد پیش خضر زنده / آن سو که دست موسی چون ماه انور آمد. (۲/۱۷۱)

که شرح آن، در ضمن بیان رابطه خضر و موسی، گذشت — موسی و خضر. اما ابیات متعددی نیز در کلیات شمس هست که در آن، «ماهی» همراه با «آب» و «دریا» و «آب حیوان» آمده است که ارتباطی با داستان موسی و خضر ندارد. در اینجا چند نمونه از ابیاتی که در آنها به ماهی و آب حیوان اشاره شده است می آوریم:

ماهی که بیافت آب حیوان / بر خشک چرا درنگ دارد. (۲/۸۶)

ایا ماهی جان در شست قالب ببین صیاد را، در شست منگر...
چو در جویت روان شد آب حیوان. به خم و کوزه گراشکست منگر. (۲/۲۸۳)

من ماهی چشمه حیاتم / من غرقه بحر شهد و شیرم. (۳/۲۶۴)

ایا ماهی یقین گشتت ز دریای پس پشت بگردان روی و واپس رو چو تو اهل دریایی.
ندای ارجعی بشنو به آب زندگی بگرو درآور آب و خوش می روبه آب و گل چه می یابی. (۵/۲۲۹)

آب حیات، آب حیوان، آب خضر، چشمه حیوان

یکی از برجسته ترین نکته ها در داستان خضر آب حیات است. رسیدن خضر به چشمه آب حیات، و نوشیدن وی از آن چشمه و در نتیجه یافتن عمر جاویدان مضمون

(۱۰) در ترجمه تفسیر طبری، ج ۴، صص ۹۴۶ - ۹۵۳، تفصیل داستان آمده است؛ و نیز با اختلافی در روایت — تحقیق در تفسیر ابوالفتح رازی، ص ۲۵۳ و بعد؛ برای دیدن روایات مختلف در این باره — کشف الاسرار، ج ۵، ص ۷۱۴ و بعد.

دل انگیزی است با ظرفیت تأویل پذیری دلخواه در جهت افکار عرفانی، که متصوفه به نحوی گسترده از آن بهره‌برداری کرده‌اند. به همین سبب، در غزلیات مولوی اشاره‌های فراوان به آب حیات و مترادفات آن مثل آب زندگی، آب حیوان و آب خضر وجود دارد. این اشاره‌ها گاهی با نام خضر همراه است و گاهی بدون نام خضر ذکر شده است. در اینجا می‌کوشیم این اشاره‌ها را، با نوعی تفکیک برای سهولت مراجعه، ذکر کنیم.

آب حیات و خضر

چشمه خضر و کوثری زاب حیات خوشتری / زاتش هجرتومنم خشک دهان چرا چرا. (۱/۳۸)

برات آمد برات آمد بنه شمع براتی را / خضر آمد خضر آمد بیار آب حیاتی را. (۱/۴۹)

خضر خضرانست و از و هیچ عجب نیست / کز چشمه جان تازه کند او جگری را. (۱/۶۳)

هزار مشک همی خواهم و هزار شکم / که آب خضر لذیدست و من دراستسقا. (۱/۴۱)

ای تو آب زندگانی فاسقینا ای تو دریای معانی فاسقینا

ما سبوه‌های طلب آورده ایم سوی تو ای خضر ثانی فاسقینا (۱/۱۱۳)

خضر دلی که ز آب حیات عشق چشید / کساد شد بر آن کس زلال مشربها. (۱/۱۴۶)

همرهان آب حیوان خضریان آسمان / زندگي هر عمارت، گنجهای هر خراب. (۱/۱۸۱)

اگر چه خضر سیراب حیاتست / به لعلت آرزومند عظیمست. (۱/۲۰۶)

جهان پر از خضر سبز پوش دانی چیست / که جوش کرد ز خاک و درخت آب حیات. (۱/۲۸۰)

گوشه گرفتست و جهان مست اوست / او خضر و چشمه حیوان ماست. (۱/۲۹۳)

خضر از کرم ایزد بر آب حیاتی زد / نک زهره غزل گویان در برج قمر آمد. (۲/۴۸)

چو خاص و عام آب خضر نوشند / دگر کس سخره ماتم نگردد. (۲/۷۴)

اینک آن خضری که میر آب حیوان گشته بود / زنده را بخشد بقا و مرده را حیوان کند. (۲/۱۱۰)

خضری گیرد جهان لاف زد از آب حیات / تا به گوش دل ما طبل بقایی برسد. (۲/۱۴۵)

ور خضر وار قلا و وز شوی / تالب چشمه حیوان، چه شود. (۲/۱۶۷)

گر فاضلی و فردی آب خضر نخوردی / هر کو نخورد آبش در مرگ اسیر باشد. (۲/۱۶۹)

تو خفته ای و آب خضر بر تو می زند / کز خواب برجه و بستان ساغر خلود. (۲/۱۸۲)

پاینده گشت خضر که آب حیات دید / پاینده گشت و دید که پاینده می شود. (۲/۱۸۸)

جامه عمر را ز آب حیات / چون خضر خوش طراز باید کرد. (۲/۲۴۵)

خضری من گر ببیند روی تو، ای وای من / ورنبند، آب حیوان هر دمش نوشیده گیر. (۲/۲۹۳)

سفر راه نهان کن سفر از جسم به جان کن / ز فرات آب روان کن بز آن آب خضر بر. (۳/۲)

چشمه خضر ترا می خواند / که سبو کش دو سه فرسنگ بیار. (۳/۱۸)

آن یار تَرُشرو را این سوی کشانیدش / زین ساغر خندان رو جامی بچشانیدش...
 باشد بودش سگته، در گورنباید کرد / زین آب خضریک کف در حلق چکانیدش. (۳/۸۸)
 اگر به دست من آید چو خضر آب حیات / ز خاک کوی تو آن آب را طراز کنم. (۴/۵۷)
 این عجب خضریست ساقی گشته از آب حیات / کوه قاف نادره ست و نادره عنقا است این. (۴/۲۰۰)
 پس بجستم آب حیوان، خضر گفت / بی وصالش جان نیابی جان مکن. (۴/۲۳۶)
 خامش، که خوش زبانی چون خضر جاودانی / کز آب زندگانی کورو کمرست مردن. (۴/۲۴۹)
 میش هر لحظه می گوید که آب خضر را در کش / رخس هر لحظه می گوید که گلزار مخلد بین. (۴/۲۹۹)
 آن کز میت گلگون بود یارب چه روز افزون بود / کز آب حیوان می کند آن خضر هر ساعت وضو. (۵/۱۷)
 اندر ظلماتست خضر در طلب آب / کان عین حیات خوش فواره ما کو. (۵/۳۹)
 یا چشمه خضرست روان گشته بدین سو / یا ترک خوش ماست ز بلغار رسیده. (۵/۱۳۰)
 خضری به میان سینه داری / در آب حیات و سبزه زاری. (۶/۸۲)
 خضر آب حیات را نباید / گر بوی برد که تو چه داری. (۶/۸۲)
 چون آب حیات خضر دیدی / چون صافی و آبگون نگشتی؟! (۶/۶۹)
 چو خلیل رو در آتش که تو خالصی و دلخوش / چو خضر خور آب حیوان که تو جوهر بقایی. (۶/۱۳۶)
 خضرت چرا نخوانم کاب حیات خوردی / پیشت چرا نمیرم چون یار یار گشتی. (۶/۱۹۰)
 رفیق خضر خرد شوبه سوی چشمه حیوان / که تا چو چشمه خورشید روز نور فشانی. (۶/۲۵۴)
 ما عاشق عشقیم که عشقت نجات / جان چون خضرست و عشق چون آب حیات. (۸/۱۸)
 تا همچو خلیل آتش اندر نشوی / چون خضر به سر چشمه ختیوان نرسی. (۸/۳۰۵)
 ره به آب حیات می نبرند / خضری آبخوار بایستی. (۷/۲۸، ۳۶)
 توسر سر جانی مگر یا خضر دورانی مگر / یا آب حیوانی مگر کز خلق پنهان می روی. (۷/۹۰)
 روان شوتا که جان گوید: روانت شاد باد و خوش / میان آب حیوانی که باشد خضر را منهل. (۷/۱۲۰)
 خار و گل را حسن بخش از آب خضر / طاق را و جفت را کن جفت ناز. (۷/۱۲۴)

آب حیات، خضر، اسکندر

تو آن خضری که از آب حیات / گدایان را سکندر می توان کرد. (۲/۷۱)

آب حیات و ظلمات

در ظلمات ابتلا صبر کن و مکن ابا / کاب حیات خضر را در ظلمات می رسد. (۲/۱۶)
 آب حیوان که نهفته است و در آن تاریکیست / پر شود شهر و گهستان و بیابان چه

شود؟ (۲/۱۴۷)

آب حیوان که در آن تاریکیست / پر شود شهر و بیابان چه شود. (۲/۱۶۷، ۱۶۸)
 بدان که آب حیات اندرون تاریکیست / چه ماهی که ره آب بسته ای بر خود؟! (۲/۲۳۱)
 درون ظلمتی می جو صفاتش / که باشد نور و ظلمت محو ذاتش. (۳/۹۱)
 آب حیات از شرف خود نرسد بهر خلف / زین سیبست مخفی آب حیات در غلس.
 (۳/۷۸)

در آن ظلمت رسی در آب حیوان / نه در هر ظلمتست آب حیاتش. (۳/۹۱)
 ظلمتی کز اندرونش آب حیوان می زهد / هست آن ظلمت به نزد عقلی هشیاران
 صیام. (۳/۲۹۲)

اندر ظلماتست خضر در طلب آب / کان عین حیات خوش فواره ما کو. (۵/۳۹)
 آب حیوان نه که در تاریکیست؟ / بطلب در شب و مشتاب مرو. (۵/۷۲)
 در درون ظلمات سیاهی چشمان / همچو آب حیوان ساکنی و مستری. (۶/۱۵۴)

آب حیات

علاوه بر ابیات مذکور در باره آب حیات، در کلیات شمس بیش از ۱۶۰ شاهد دیگر می توان یافت که در آنها به آب حیات یا یکی از مترادفهای آن اشاره شده است، بی آنکه به نام خضر یا ظلمات اشاره ای رفته باشد. چون در این شواهد اشارات خاصی که جدا از اشاره های ابیات سابق الذکر باشد وجود ندارد، از ذکر آنها خودداری و فقط به ذکر جلدها و صفحات پاره ای از این نمونه ها بسنده می کنیم:

ج ۱: ص ۵، ۳۵، ۳۹، ۴۲، ۵۰، ۵۳، ۵۴، ۶۱، ۷۷، ۹۵، ۹۶، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۶۰، ۱۹۹، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۶۱، ۲۸۲، ۲۸۸.

ج ۲: ص ۳۲، ۴۶، ۴۸، ۵۵، ۵۷، ۶۰، ۶۱، ۹۰، ۱۰۲، ۱۱۵، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۸، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۷، ۱۹۰، ۲۳۴، ۲۳۸، ۲۴۶، ۲۵۸، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۹، ۲۸۳، ۲۸۵.

ج ۳: ص ۲، ۷، ۲۵، ۲۸، ۳۲، ۳۴، ۷۳، ۷۸، ۸۲، ۹۶، ۱۱۸، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۵۶، ۲۲۰، ۲۶۴، ۲۷۵، ۲۸۶، ۲۹۵، ۲۹۹.

ج ۴: ص ۱۰، ۲۰، ۲۸، ۳۶، ۳۷، ۴۰، ۴۵، ۵۰، ۵۵، ۵۸، ۷۵، ۹۰، ۹۴، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۳۴، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۸۰، ۱۹۸، ۲۲۶، ۲۳۶، ۲۴۸، ۲۵۸، ۲۷۷، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۹۲، ۲۹۶، ۲۹۷.

ج ۵: ص ۱۸، ۶۳، ۶۴، ۷۲، ۸۰، ۱۱۶، ۱۳۰، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۹۲، ۲۰۷، ۲۱۲.

۲۲۳، ۲۳۷، ۲۶۷، ۲۷۹، ۲۸۵، ۲۹۱، ۲۹۶.

ج ۶: ص ۱۸، ۲۸، ۳۷، ۵۹، ۶۶، ۷۴، ۸۴، ۸۶، ۸۹، ۹۷، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۴۸، ۱۵۵، ۲۸۳، ۲۹۹.

ج ۷: ص ۷، ۹، ۳۲، ۹۱، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۲۶، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۸.

نام خضر در قرآن کریم نیامده است، اما در سوره کهف، که به بخشی از داستان موسی اشاره دارد، مفسرین اغلب نام خضر را به میان آورده‌اند. این اشاره قرآن حاکی از برخورد موسی با یکی از بندگان خداست پس از آنکه موسی تصمیم می‌گیرد که به «مجمع البحرین» برسد. (— موسی و خضر). موسی در همین سفر و این جایگاه است که با یکی از بندگان خدا برخورد می‌کند: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا.»^{۱۱} همین «عبد» یا بنده‌ای از بندگان خداست که مفسرین از او به نام خضر یاد کرده‌اند. طبری در ترجمه این آیه نوشته است:

بیافتند بنده‌ای را از بندگان ما — یعنی خضر علیه السلام — که داده بودیم او را رحمتی از نزدیک ما و بیاموخته بودیم او را از نزدیک ما علم بودنیها.^{۱۲}

چنانکه در مقدمه این بخش گفتیم، خضر نیز، مثل الیاس، به ظلمات راه یافته و آب حیات نوشیده و عمر جاودان یافته است. طبری در معرفی خضر و نوشیدن وی از آب حیات می‌نویسد:

و این خضر از سرهنگان ذوالقرنین بود. و ذوالقرنین چنان خبر یافته بود که اندر ظلمات آب حیات است، که هر که آن آب بخورد، هرگز نمیرد. و ذوالقرنین، به طمع آن آب به ظلمات اندر شد تا آن آب باز خورد پس از آن که همه جهان او را مسخر گشته بود و به مشرق رسیده بود که آفتاب از آنجا برمی‌آید و به مغرب رسیده بود که آفتاب آن جا فرو می‌شود، و همه جهان او داشت و هیچ چیز او را در بایست نبود مگر زندگانی دراز. پس برخاست؛ و لشکر را برگرفت و به مغرب، که آفتاب فرو می‌شود، اندر گذشت؛ و به ظلمات اندر شد به طمع آب حیات... پس خضر — علیه السلام — آب یافت، و تشنه بود و از آن آب بخورد. پس آنگاه، بیامد و ذوالقرنین را آگاه کرد که که من آب یافتم. و ذوالقرنین باز گشت و آن آب طلب کردند و هیچ جای باز نیافتند، و هفت شبانروز همی

(۱۱) کهف ۱۸: ۶۵. (۱۲) ترجمه تفسیر طبری، ج ۴، ص ۹۳۲؛ و نیز — تفسیر النبیان، ج ۷، ص ۹۲.

گردیدند و باز نیافتند.^{۱۳}

این «ذوالقرنین»، که نام وی در قرآن کریم ذکر شده است،^{۱۴} به گونه‌های متعددی در تفاسیر معرفی شده است. اما «از نظر ایرانیان و اصحاب نجوم، وی اسکندر است که ملک عجم را زایل کرد و دارا ابن دارا را کشت.^{۱۵}» مقدسی، درباره اسکندر و خضر و چگونگی رسیدن خضر به آب حیات، می‌نویسد:

در کتاب ابی حذیفه از حسن روایت شده که ذوالقرنین در کتابها چنین خواند که مردی از فرزندان سام بن نوح از چشمه بحر (= عین البحر) خواهد نوشید — و آن چشمه‌ای است از بهشت — و جاودانه خواهد شد تا روز رستاخیز. و او به جستجوی آن چشمه بیرون رفت. و خضر وزیر و پسر خاله او بود، و بر آن چشمه هجوم برد، و نوشید و وضو گرفت، و ذوالقرنین را از آن آگاه کرد. پس ذوالقرنین گفت: من در جستجویش بودم و تو یافتی...^{۱۶}

در قصص الانبیاء آمده است که پس از آنکه ذوالقرنین سد یا جوج و مأجوج را بنا می‌کند، روی به مشرق می‌آورد، و پس از چندی، علما را جمع کرده از ایشان درباره آب زندگانی می‌پرسد. جوانی می‌گوید:

در وصیتنامه آدم — علیه السلام — (آمده است) که مر خدای — تعالی — را چشمه‌ای است از پس کوه قاف، به تاریکی اندر. آن چشمه سپیدتر است از شیر و شیرین‌تر است از انگبین. هر که از آن یک شربت بخورد تا آنگاه که از خدای — تعالی — مرگ نخواهد نمیرد.^{۱۷}

ذوالقرنین خضر را مقدمه لشکر می‌کند و با دو هزار مادیان می‌فرستد، و خود با چهار هزار سوار و قوت دوازده ساله روی به تاریکی می‌آورد. ذوالقرنین، چون به تاریکی وارد می‌شود، راه را گم می‌کند و به اشتباه می‌رود و از چشمه دور می‌افتد. و خضر نیز در تاریکی گم می‌شود و از لشکر جدا می‌افتد. گوهری را که ذوالقرنین به او داده است، تا اگر گم شد در تاریکی بگذارد تا از روشنائی آن او را پیدا کنند، بر زمین می‌نهد.

همان جا چشمه‌ای پدید آمد. خویشان را بهشت، و از آن آب بخورد، و خدای را

(۱۴) کهف ۱۸: ۸۳.

(۱۳) ترجمه تفسیر طبری، ج ۶، صص ۱۵۴۳، ۱۵۴۴.

(۱۵) آفرینش و تاریخ، ج ۳، ص ۶۶. (۱۶) همانجا، صص ۶۶ و ۶۷. (۱۷) قصص الانبیاء، ص ۳۳۰.

سپاسداری کرد، و از آنجا برفت، و باز گوهر را بر زمین نهاد و روشنایی کرد چنانکه همه عالم روشن شد، و لشکر سوی او باز آمدند، و از تاریکی بیرون آمدند...^{۱۸}

راجع به چشمه «آب حیات» نیز — ذیل موسی و خضر چنانکه قبلاً اشاره کردیم، خضر و الیاس را یکی دانسته اند؛ و به هر حال، اگر یکی هم باشند، بعضی صفات مشترک دارند،^{۱۹} از جمله داشتن عمر جاویدان. صاحب قصص الانبیاء می نویسد:

و در جای دیگری می نویسد:

و خضر و الیاس تا روز قیامت نمیرند که هر دو، آب زندگانی خورده اند.^{۲۰}
در بعضی قصه ها آمده است که خضر و الیاس بودند که هر دو آب زندگانی یافتند در تاریکی.^{۲۱}
(— داستان خضر و الیاس)

کشتی

آن شنیدی که خضر تخته کشتی بشکست / تا که کشتی ز کف ظالم و جبار برست.
(۱/۲۳۸)
و گر خضری در اشکستی بنا گه کشتی تن را / در این دریا همه جانها چوماهی
آشناستی. (۵/۲۴۶)
کشتی شکسته باید در آبگیر خضر / کشتی چونشکنی تو، نه کشتی که لنگری. (۶/۲۱۵)
ارتباط خضر با کشتی و شکستن کشتی مربوط به داستان برخورد موسی با خضر است که در سوره کهف آمده است. (— موسی و خضر) پس از آنکه موسی به خضر می رسد، موسی به او می گوید:

هَلْ أَتَبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا؟^{۲۲} گفت من با تو بیایم، تا تو مرا اندر

۱۹ و ۲۰ و ۲۱) اعلام قرآن، ذیل الیاس، ص ۲۰۴ و بعد.

(۲۲) کهف ۱۸: ۶۶.

۱۸) قصص الانبیاء، ص ۳۳۱.

قصص الانبیاء، صص ۳۳۸ و ۳۴۲.

آموزی از آن علم که تو را اندر آموختند؟ خضر گفت: إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا. ۲۳ گفت: تو با من نتوانی بودن که تو آنچه من کنم ندانی و بدان اندر صبر نتوانی کردن... موسی گفت: سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا. ۲۴ گفت: اگر خدای خواهد تو مرا از صابران یابی و به هیچ کار اندر تو عاصی نگردم. ۲۵

پس از آنکه موسی قول می دهد، موسی و خضر و جوان همراه موسی، یوشع، به لب دریا می روند. کشتی پیش می آید، و هر سه سوار کشتی می شوند. خضر در آنجا که نشسته است، کشتی را سوراخ می کند. چنانکه خدای می فرماید: فَأَنْظِلْنَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقْنَاهَا. ۲۶ موسی می گوید: آیا آن را سوراخ می کنی تا اهل آن غرق شوند؛ و خضر جواب می دهد: که نگفتم با من صبر نمی کنی؟... ۲۷ خضر پس از آنکه عذر موسی را می پذیرد به سفر با وی ادامه می دهد؛ در این سفر، خضر بچه ای را نیز می کشد و دیواری را در دهی می سازد و سپس کارهای خود را برای موسی توضیح می دهد. از جمله، درباره سوراخ کردن کشتی می گوید:

أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا. (کهف ۱۸: ۷۹) ایدون گفت که آن کشتی از بهر آن سولاخ کردم که از آن گروهی درویشان بود که کرده بودند بدان دریا اندر، تا مر ایشان را نفقه باشد. و آنجا ملکی بود که همه کشتیها بغصب بگرفتی: و مر آن کشتی را از بهر آن سولاخ کردم تا عیبناک گردد، و چون معیوب بود آن ملک آن را نستاند از درویشان. ۲۸

راهنمایی گمشدگان در دریا و خشکی

ورپنهانست او خضر وار / تنها به کناره‌های دریا
ای باد، سلام ما بدو بر / کاندردل ما ازوست غوغا. (۱/۸۳)
چو خضر سوی بحار ایلایس در خشکی / برای گمشدگان می کنند استعداد. (۲/۲۲۱)
گر بماند عاشقی از کاروان / بر سر ره خضر آید رهبرش. (۳/۱۰۳)

(۲۳) کهف ۱۸: ۶۸. (۲۴) کهف ۱۸: ۶۹. (۲۵) ترجمه تفسیر طبری، ج ۴، ص ۹۵۳.

(۲۶) کهف ۱۸: ۷۱. (۲۷) ترجمه تفسیر طبری، ج ۴، ص ۹۵۴.

(۲۸) ترجمه تفسیر طبری، ج ۴، ص ۹۵۵.

خضر و الیاس هر دو راهنمایی گمشدگان را بر عهده دارند. در اغلب تفاسیر، الیاس راهنما و نجات دهنده مردم گمشده در خشکی و بیابان است، و خضر موکل دریاهاست و غرقه شدگان و راه گم کردگان در دریا را نجات می دهد. اما گاهی نیز بر عکس است: تعهد نجات مردم را در خشکی، خضر، و در دریا به الیاس نسبت داده اند. در نتیجه توجه صوفیان به خضر در ارتباط با واقعه موسی و خضر، الیاس بتدریج فراموش شده است و نجات مردم، چه در دریا و چه در خشکی، به خضر محول شده است. طبری می نویسد:

و خدای — عز و جل — الیاس را زندگانی داده است، و بر زمین گماشته است بر خشکی تا همی گردد و بر مؤمنان دعا همی کند، و گناهکاران امت محمد — صلوات الله علیه و سلم — را از خدای — عز و جل — در می خواهد. و اگر در بیابانی کسی راه گم کند که او را اجل نیامده باشد، الیاس — علیه السلام — بیاید و او را به راه باز آورد. و اگر کسی به بیابانی اندر بمیرد، الیاس — علیه السلام — بر او نماز کند؛ و چون تنها بود و کسی با او نباشد، آن مرده را دفن بکند.^{۲۹}

و در مورد خضر می نویسد:

و حق — تعالی — مر خضر را به دریاها برگماشته است، تا بدان دریاها اندر عبادت کند شب و روز... و اندر آن دریاها نگاه همی کند تا اگر کشتی غرقه شود به دریا و مسلمانی غرقه شود، بر او نماز همی کند؛ و دعا بر مسلمانان و امت مصطفی — صلوات الله علیه — همی کند.^{۳۰}

مقدسی ضمن داستان موسی و خضر می نویسد:

و او (خضر) موکل بر دریاهاست و یاور درماندگان.^{۳۱}

و در داستان الیاس باز دیگر اشاره می کند که:

حسن گوید که او (الیاس) موکل بر صحراها و دشتهاست، و خضر موکل بر دریاهاست، و این دو در مراسم هر سال با یکدیگر دیدار می کنند.^{۳۲}

(۲۹) همان کتاب، ج ۶، ص ۱۵۴۳. (۳۰) همان کتاب، ج ۶، صص ۱۵۴۳ و ۱۵۴۵ و نیز

ص ۹۱۴. (۳۱) آفرینش و تاریخ، ج ۳، ص ۶۵. (۳۲) همان کتاب، ص ۸۳.

در قصص الانبیاء، وظیفه نجات و راهنمایی درخشکی به خضر و در دریا به الیاس سپرده شده است:

خضر و الیاس تا روز قیامت نمیرند، که هر دو آب زندگانی خورده اند. و خضر همه روز در بیابانها گردد، و الیاس در میان دریاها گردد تا کسی که راه را غلط کرده بود به راه باز آرند.^{۳۳}

سبزپوشی خضر

جهان پر از خضر سبز پوش دانی چیست / که جوش کرد ز خاک و درخت آب حیات.
(۱/۲۸۰)

ای سبزپوشان چون خضر، ای غیبها گویان بستر / تا حلقه گوش از شما پر در و پر مرجان کنیم.
(۳/۱۷۷)

ارتباط خضر با سبزی از خود نام خضر پیدا است. خضر گاهی خضر تلفظ و گفته می شود و در این شکل به معنی «مرد سبز» است. در دائرة المعارف الاسلامیه، در ذیل کلمه خضر، آمده است: «اسم شخصی است معروف و مشهور که او را در اساطیر و قصص مقام بزرگی است. و خضر، در اصل، لقب است که معنایش «مرد سبز» است. سپس این لقب با گذشت ایام فراموش شده و صیغه دیگر، یعنی خضر، جای آن را گرفته است.»^{۳۴} در تفاسیر و قصص، در ارتباط خضر با سبزی علت های دیگری نیز ذکر شده است. طبری می نویسد: «از بهر آن مر او را خضر خواندند که هر کجا بر نشستی آن موضع سبز گشتی.»^{۳۵} در قصص الانبیاء نیشابوری آمده است:

در قصه آمده است که خضر را برای آن خضر خواندند که چون به زمین خشک بگذشتی، سبز شدی.^{۳۶}

روایتهای دیگر نیز در این مورد آمده است، از جمله:

بدان جهت آن جناب بدین لقب (خضر) ملقب گشت که نوبتی بر زمین بیضا نشست و فی الحال سبزه از اطراف او رُسته... بر پوستین سفید بنشست، و به برکت مقدم او سبز شد؛ و به قول مجاهد، هر وقت نماز گزاردی پیرامن آن، گیاه

(۳۳) قصص الانبیاء، ص ۳۳۸. (۳۴) دائرة المعارف اسلامیه، ج ۸، ص ۳۵۰، ذیل «خضر».

(۳۵) ترجمه تفسیر طبری، ج ۴، ص ۹۴۸ و نیز ص ۹۵۳. (۳۶) قصص الانبیاء، ص ۳۳۸.

رُسته صفت خضر ت پذیرفتی.^{۳۷}

در قصص الانبیاء ثعلبی، برخورد موسی و جوان با خضر، چنین توصیف می شود:

قَالَ فَأَتَتْهُ مُوسَى وَفَتَاهُ إِلَى الْخَضِرِ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي عَلَى طَنْفَةِ خَضِرٍ عَلَى وَجْهِ الْمَاءِ وَهُوَ مَبْشُوعٌ بِثَوْبٍ اخْضَرِ.^{۳۸}

عطار نیز ضمن تشبیهی به سبزپوشی خضر اشاره می کند:

خضر مرغانم از آنم سبزپوش / بویگ دانم کردن آب خضر نوش^{۳۹}

ب) تفسیر داستان خضر و الیاس (ع)

علم لدنی و خضر

یکی از جنبه های برجسته شخصیت خضر برخوردار بودن وی از علم لدنی است. علم لدنی، به اعتباری دیگر، همان معارف غیبی و حقایق و اسرار الهی است که از طریق کسب و یا آلات حس و عقل به دست نمی آید. صوفیه می کوشند تا با مجاهده و ریاضت و ذکر و خلوت به جایی برسند که روزن دل آنان به سوی ملکوت گشوده گردد و یا چشم بصیرت آنان باز شود، تا باب علم لدنی یا معارف حقیقی بر آنان گشوده گردد. اما ریاضت تنها سالک را به جایی نخواهد رساند، و توفیق با لطف یا رحمت خدای تعالی نیز باید در این راه شامل حال سالک گردد. ابونصر سراج در کتاب اللمع می نویسد:

بدان که علم بیش از آن است که فهم فہیمان به آن محیط شود یا عقلهای عاقلان به ادراک آن نایل آید. و قصه موسی و خضر — علیهما السلام — با وجود جلال و بزرگی موسی و آنچه از کلام و نبوت و وحی و رسالت که خداوند به او مخصوص گردانیده بود، ترا دلیلی بسنده است.^{۴۰}

(۳۷) حبیب السیر، ج ۱، ص ۶۹ [به نقل از اسرارنامه، ص ۲۴۵] و نیز — تهذیب الاسماء واللغات:

الجزء الاول، قسم الاول، ص ۱۷۶. (۳۸) قصص الانبیاء، المسمى بالعرائس، ص ۱۲۷.

(۳۹) منطق الطیر، ص ۴۵. (۴۰) اللمع، ص ۳۷۷.

خداوند، در قرآن کریم، عجز موسی را از ادراک علم بنده‌ای از بندگانش و بیشی علم این بنده از موسی را، در ضمن داستان موسی و خضر، ذکر فرموده است؛ و در وصف این بنده، که خضر است، می‌فرماید: **عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا** (کهف ۶۵:۱۸). خواجه عبدالله انصاری این «رحمت» را نبوت و علم طاعت و طول حیات و علم لدنی، که علمی از علم غیب است و کسی جز او نمی‌داند، تم کرده است.^{۴۱} و در جای دیگر، ضمن آنکه برای موسی چهار سفر قایل می‌شود، از سفر چهارم وی به نام «سفر تعب» نام می‌برد، و می‌گوید این سفر «اشارت است به سفر مریدان در بدایت ارادت، سفر ریاضت و احتمال مشقت، تهذیب سه چیز را: نفس را، و خوی را، و دل را»^{۴۲} و چند سطر بعد، اضافه می‌کند که از جمله ثمره‌های این سفر سه چیز است:

سری به اطلاع مولی آراسته، و جانی به مهر سرمدیت افروخته، و علم لدنی بی واسطه یافته. این است که رب العالمین با خضر کرامت کرد و در حق وی گفت: **وَعَلَّمْنَاهُ مِّنْ لَّدُنَّا عِلْمًا**. (کهف ۶۵:۱۸) هر که صفات خود قربان شرع مقدس تواند کرد ما اسرار علوم حقیقت بر دل او نقش گردانیم.^{۴۳}

صاحب اللمع نیز از «علم حقایق»، که آن را قسم چهارم علوم شریعت می‌داند، نیز همین «علم لدنی» را در نظر داشته است. این علم، از نظر او، اعلی و اشرف علوم است و با اخلاص در طاعات، و توجه به خدای عز و جل از جمیع جهات، و پیوند با او در جمیع اوقات، و درستی قصدها و اراده‌ها، و تصفیة سرها از آفات، و اکتفا به خالق آسمانها، و میراندن نفس و... اعراض از دنیا و ترک تعلقات آن همراه است. همه علوم شریعت - یعنی علم روایت و آثار و اخبار و علم فقه و احکام و علم قیاس و نظر و احتجاج - در علم حقایق و احوال یافت می‌شود؛ اما علم حقایق در هیچیک از این علوم یافت نمی‌شود؛ زیرا علم حقایق ثمره همه علوم است، و نهایت جمیع علوم و غایت همه علوم تا علم حقایق است، و چون بدان برسد در دریایی می‌افتد که آن را غایتی نیست و آن دریای علم قلوب و علم معارف و علم اسرار و علم باطن و علم تصوف و علم احوال و معاملات است که به هر نام که بخوانی معنایش واحد است،^{۴۴} چنانکه خداوند می‌فرماید: **قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا**. (کهف ۱۰۹:۱۸)

این علم لدنی، که خضر بدان مخصوص است، همان است که پیران و مشایخ

(۴۲) همانجا، ص ۷۲۷.

(۴۱) کشف الاسرار، ج ۵، ص ۷۱۹.

(۴۴) اللمع، صص ۳۷۸ و ۳۷۹.

(۴۳) همانجا، ص ۷۲۸.

صوفیه نیز بوجود آن معترف و به داشتن آن مفتخرند. صاحب مرصاد العباد مذکران را سه طایفه می‌شمارد.

یکی آنها‌اند که فصلی چند از سخنان سجع بی معنی یادگیرند که از علم دینی در آن هیچ نباشد...^{۴۵} دوم طایفه ائمه صالح‌اند، که سخن از بهر خدای و ثواب آخرت گویند؛ و از بدعت و ضلالت دور باشند؛ و از تفسیر و اخبار و آثار و سیر صلحا گویند؛ و بر جاده سنت و سیرت سلف صالح روند؛ و خلق را، به وعظ و نصیحت و حکمت، با خدای و جاده شریعت و توبت و زهد و ورع و تقوی خوانند...^{۴۶} سیم طایفه مشایخ‌اند، که به جذبات عنایت حق، سلوک راه دین و سیر به عالم یقین حاصل کرده‌اند؛ و از مکاشفات الطاف خداوندی، علوم لدنی یافته‌اند؛ و در پرتو انوار تجلی صفات حق بینای معانی و حقایق و اسرار گشته‌اند؛ و بر احوال مقامات و سلوک راه حق وقوفی تمام یافته‌اند؛ و از حضرت عزت و ولایت مشایخ، به دلالت و تربیت خلق و دعوت به حق مأمور گشته، بعد از آنکه عمری واعظ نفس خویش بوده‌اند... و خلق را از خرابات دنیا و خمر شهوات و مستی غفلات با خطایر قدس و مجلس انس فی مَقْعَدِ صِدْقٍ (قمر ۵۴: ۵۵) و شراب طهور و تجلی جمال ساقی وَتَقْطِیهِمْ رَبُّهُمْ (انسان ۷۶: ۲۱) می‌خوانند...^{۴۷}

این علم، چنانکه دیدیم، عطای خداوندی است و از راه کسب و تحصیل و شواهد عقلی و نقلی حاصل نمی‌شود. به همین سبب، صاحب مصباح الهدایه می‌گوید:

علم لدنی علمی است که اهل قرب را به تعلیم الهی و تفهیم ربّانی معلوم و مفهوم شود، نه به دلایل عقلی و شواهد نقلی. چنانکه کلام قدیم در حق خضر—علیه السلام—گفت: وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا. (کهف ۶۵: ۱۸) و فرق میان علم الیقین و علم لدنی آن است که علم الیقین ادراک نور ذات و صفات الهی است، و علم لدنی ادراک معانی و کلمات از حق بی واسطه بشر. و آن بر سه قسم است: وحی و الهام و فراست.^{۴۸}

علمی که پیران صوفیه از طریق تعلیم الهی و بی واسطه به دست می‌آورند. اغلب مورد انتقاد علما و فقها قرار می‌گرفت. اما جواب آنان همیشه حکایت از عقیده آنان به علم لدنی و

(۴۶) همان کتاب، ص ۴۹۲.

(۴۸) مصباح الهدایه، ص ۷۶.

(۴۵) مرصاد العباد، ص ۴۹۱.

(۴۷) همان کتاب، صص ۴۹۴، ۴۹۵.

ناچیز شمردن علم کسبی در مقایسه با آن دارد.

«می گویند وقتی یک تن از علما بر کلام بایزید اعتراض کرد که این سخن با «علم» موافق نیست. شیخ پرسید: آیا تو بر کل علم دست یافته ای؟ گفت: نه! شیخ گفت: این سخن ما تعلق به آن پاره از «علم» دارد که به تونرسیده است. به یک فقیه دیگری، که از وی پرسید علم خود را از کی و از کجا گرفته ای، پاسخ داد: از عطای ایزدی. در یک مجلس، که وی حاضر بود، گفته شد فلانی روایت از فلانی کند و فلان از بهمان. بایزید گفت: مسکینان اند مرده از مرده علم گرفته اند و ما علم خویش از آن زنده گرفته ایم که نمی میرد.^{۴۹}»

ابن عربی، عارف مشهور قرن هفتم، نیز عقیده دارد که از طریق عقل و بحث نظری به سرچشمه معرفت دست نیافته است، بلکه معلم حقیقی او ذات باری است. او است که انسان را خلق کرد و به او بیان و حکمت آموخت: خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ. (رحمن ۵۵: ۴۳)؛ و او است که حکمت را به هر کس بخواهد می دهد: يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ. (بقره ۲: ۲۶۹) بنابراین، علم ابن عربی نیز علم لدنی و فیض الهی است. وی در فتوحات می گوید.

مؤمنی که متأدب به آداب پروردگار خود بود و بر احکام شریعت مواظبت داشته باشد، چون به خلوت نشیند و ذکر پیشه کند و فکر خود را از ماسوی الله منصرف سازد و مانند فقیر بر آستان کرم پروردگار سر نهد، در این حال خدای — تعالی — بر او می بخشد و از علوم و اسرار الهی و معارف ربّانی به او ارزانی می دارد.^{۵۰}

همانند این سخنان را در کتب متصوفه و عرفا بسیار می توان نشان داد.

خضر: پیر، شیخ

بر خورداری پیران و مشایخ صوفیه از علم لدنی همانند خضر، از یک سو، و راهنمایی و دستگیری آنان از مریدان و نجات آنان از گمراهی به همان گونه که خضر نیز راهنما و نجات دهنده گمشدگان است، از سوی دیگر، شخصیت پیران و مشایخ صوفیه را مشابه شخصیت خضر می کند. خضر در واقع یک شخصیت مثالی است که در طول تاریخ و زمان در وجود پیران و اوصلاان تکرار می شود. خضر در رابطه با موسی نقش شیخ و مقتدا را دارد. نجم رازی می نویسد:

(۵۰) تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ص ۳۰۶.

(۴۹) جستجو در تصوف ایران، صص ۳۷ و ۳۸.

بدان که حق — تعالی — خضر را — علیه السلام — اثبات شیخی و مقتدایی کرد، و موسی را — علیه الصلوة — به مریدی و تعلّم علم لدنی بدو فرستاد. از استحقاق شیخوخیت او این خبر می دهد که عِبَادًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعِلْمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا.^{۵۱} پنج مرتبه خضر را علیه السلام اثبات می فرماید: اوّل، اختصاص عبدیت حضرت که من عبادنا دوم، استحقاق قبول حقایق از اتیان حضرت بی واسطه که آتیناه رَحْمَةً سَيِّم، خصوصیت یافت رحمت خاص از مقام عبدیت که رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا چهارم، شرف تعلّم علوم از حضرت که وَعِلْمْنَاهُ پنجم، دولت یافت — علوم لدنی بی واسطه که من لدنا عِلْمًا.^{۵۲}

اعتقاد به مرتبه شیخی و مقتدایی خضر در بسیاری از آثار صوفیه نمایان است، و اشاره های متعددی به ملاقات و دیدار مشایخ صوفیه با خضر وجود دارد که نقش او را در مقام پیری که راهنمای سالکان طریق است می نماید. این دیدارها هم در خواب و هم در بیداری اتفاق می افتد. در کتاب اللمع آمده:

از ابی محمد جریری حکایت شده است که گفت از ابراهیم مارستانی — رحمه الله تعالی — شنیدم که می گوید: خضر — رحمه الله — را در خواب دیدم که مرا ده کلمه آموخت و آن ها را با دست خود بر من بشمرد...^{۵۳}

در همین کتاب، از ملاقات خضر با ابراهیم خواص نیز سخن رفته است. خضر در هوا می گذرد و ابراهیم خواص چشم می پوشد و به او نمی نگرد، و خضر فرود می آید و در کنار او می نشیند.^{۵۴} در ترجمه رساله فشریه^{۵۵} و نیز در کشف المحجوب و تذکرة الاولیا شواهدی از این دست فراوان است. در کشف المحجوب آمده است: «ابو اسحق ابراهیم بن ادهم مرید خضر بود.^{۵۶}» و در جای دیگر آمده است که ابراهیم ادهم خضر را ملاقات می کند، و نام بزرگ خدای را خضر به او می آموزد، و دلش از غیر فارغ می شود.^{۵۷} همچنین محمد حکیم، که حکیمیان از متصوفه بدو اقتدا کنند، با خضر پیغمبر صحبت داشته است.^{۵۸} در تذکرة الاولیا عطّار نیز از دیدار مشایخی چون ابراهیم ادهم، بشر حافی، ابراهیم خواص، ترمذی، ابوبکر وراق و ابوبکر کتانی با خضر حکایاتی نقل شده است. خضر با ابراهیم هم در ابتدای حال

(۵۱) کشف ۱۸: ۶۵.

(۵۲) مرصاد العباد، ص ۲۳۶.

(۵۳) اللمع، ۲۶۲.

(۵۴) همان کتاب، صص ۱۶۸ و ۱۶۹.

(۵۵) ترجمه رساله فشریه، صص ۲۵، ۳۲، ۲۴۲، ۲۵۰، ۶۳۵، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۹۳.

(۵۶) کشف المحجوب، ص ۱۲۸. (۵۷) همان کتاب، ص ۱۳۰. (۵۸) همان کتاب، ص ۱۷۸.

وی دیدار می کند و هم بعد از ریاضت های سخت؛ و این بار، ابراهیم ادهم ابتدا الیاس و بعد خضر را می بیند:

پس روی به بادیه نهاد تا از اکابر دین یکی به وی رسید، و نام اعظم خداوند — تعالی — به وی آموخت؛ و او بدان نام، خدای — تعالی — را بخواند. در حال، خضر را بدید. گفت: ای ابراهیم! آن برادر من بود — الیاس — که تو را نام بزرگ خداوند — تعالی — در آموخت. پس، میان او و خضر بسی سخن رفت. و پیر او خضر بود که اولش در کشیده بود و در کار آورده.^{۵۹}

حکیم ترمذی نیز، وقتی با همه شوق و علاقه به تحصیل، به خاطر سرپرستی مادر رفتن به طلب علم را ترک می کند، خضر، در هیأت پیری نورانی تعلیم وی را به عهده می گیرد؛ تا، بعد از سه سال، می فهمد که معلم او خضر بوده است.^{۶۰} مولوی، چنانکه از رساله فرویدن سپهسالار برمی آید، نیز با خضر دیدار داشته است. در این رساله آمده است:

چون ذات بیهمال او (مولوی) را علوم لدنی منکشف و به ریاضات و مجاهدات خود را به اعلای مقامات ولایت بازرسانید و قابل اسرار احدی و محرم کنوز صمدی گشت، خلیفه الله فی الارض، خضر — علیه السلام — به کرات مختلف، جمال زیبای بابهای خود را به حضرت خداوند گار ما باز نمود؛ و در وقتی که حضرت خداوند گار ما را مشکلی از اسرار بیچون پیش آمدی، حضرت ایشان مصور شدند و کشفشان فرمودی و به صحبت نشسته به اسرار رموز مشغول گشتندی...^{۶۱}

شاید غزل زیر بیانگر تجربه دیداری با خضر و سخن گفتن با او باشد:

روزی به سوی صحرا دیدم یکی معلاً	اندر هوا به بالا می کرد رقص و جولان
هر سواز و خروشی اوساکن و خموشی	سر سبز و سبزپوشی جانم بماند حیران
گفتم که در چه شوری کز وهم خلق دوری	تو نور نورنوری با آفتاب تابان؟
گفتا دلم تنگ شد تن نیز هم سبک شد	تا پا گشاده گشتم از چارمیخ ارکان
گفتم که ای امیرم شادت کنار گیرم	بسیار لابه کردم گفتا که نیست امکان

(۶۰) همان کتاب، ص ۵۲۵.

(۵۹) تذکرة الاولیاء، صص ۱۰۵، ۱۰۶.

(۶۱) احوال مولانا جلال الدین مولوی، صص ۲۳، ۲۴.

گفتم بیا وفا کن وین ناز راها کن	شاخی شکر سخا کن چه کم شود از آن کان؟
گفتا که من فنایم اندر کنارنایم	نقشی همی نمایم از بهر درد و درمان
گفتم ترانباید خود دفع کم نیاید	پنجه بهانه زاید از طبیعت ای سخندان
گفتا ز سر یکتو باور کجا کنی تو	طفلی و در ست اجد بر گیر لوح و می خوان
گفتم همین سیاست می کن حلال بادت	صد گونه دفع میده میکش مرا به هجران
زود از زبان دیگر صد پاسخ چو شکر	بر خواند بر من ازیر گشتم خراب و سکران
بسیار اشک راندم تا دیر مست ماندم	ناگه برون شد آن شه چون جان ز نقش انسان
داغی بماند حاصل زان صحبت اندرین دل	داغی که از لذیذی ارزد هزار احسان
فرمود مشکلاتی دروی عجب عظاتی	خامش که در زبانش آن می نیاید آسان (۴/۲۴۴)

مولوی، در قسمتی از یک غزل، پس از اشاره به ماجرای از داستان یوسف و شناختن او برادران خویش را، می گوید: حضرت یوسف مدت ده سال شبها نمی خوابید، و از خداوند طلب آمرزش برای برادران گناهکار خود می کرد، تا عاقبت، بحر لطف خداوند به جوش آمد و آنان را بخشید. مولوی، پس از اشاره به این ماجرا، پیران را تشبیه به الیاس و خضر می کند که آنان نیز غم نجات گمشدگان و رهاندن خلق از عذاب و فساد را دارند:

چنین بود شب و روز اجتهاد پیران را	که خلق را برهاند از عذاب و فساد
کنند کار کسی را تمام و برگذرند	که جز خدای نداند، زهی کریم و جواد
چو خضر سوی بحار ایللیاس در خشکی	برای گمشدگان می کنند استعداد
دهند گنج روان و برند رنج روان	دهند خلعت اطلس برون کنند لُباد (۲/۲۲۱)

در داستان شاه و کنیزک، در آغاز مثنوی، نیز پیر با خضر مقایسه می شود. در این داستان، حکیم آمده از غیب — که شاه مرده آمدنش را در خواب می فهمد — چون طبیبی الهی، درد عشق کنیزک را درمی یابد، و با کشتن تدریجی زرگر سمرقندی — که می توان او را مظهر مادیات و تعلقات دنیوی دانست که کنیزک بدو عاشق است — عشق وی را در دل کنیز سرد می کند. کشتن این زرگر که، در صورت ظاهری داستان و یا تأمل عقل معمولی، عملی دور از عدل و انصاف و صواب می نماید، مولوی را بر آن می دارد که، با مقایسه کار وی و کار خضر در کشتن غلام^{۶۲} هنگام سفر با موسی، این توهم نادرست را از ذهن خواننده دور کند و کار حکیم را، که نتیجه علم غیب و ارتباط با حق است، توضیح دهد:

کشتن این مرد بردست حکیم	نی پی امید بود و نی ز بیم
اونکشتش از برای طبع شاه	تا نیامد امر و الهام اله
آن پسر را کیش خضر ببرد خلق	سر آن را در نیابد عام خلق
آنکه از حق یابد او وحی و جواب	هر چه فرماید بود عین صواب
آنکه جان بخشد اگر بکشد رواست	نایبست و دست او دست خداست... ^{۶۳}

مولوی در جای دیگری از مثنوی اشاره می کند که، همان گونه که طبیبان بدن بیماری جسمانی را تشخیص داده علاج می کنند. پیران نیز طبیبان روحانی اند که بیماریهای روحانی را تشخیص داده و درمان می کنند:

این طبیبان بدن دانشورند	بر سقام تو ز تو واقفترند
تا ز قاروره همی بینند حال	که ندانی تو از آن رو اعتلال... ^{۶۴}
پس طبیبان الهی در جهان	چون ندانند از تویی گفت دهان؟
هم ز بنضت هم ز چشمت هم ز رنگ	صد سقم بینند در تویی درنگ... ^{۶۴}

در مثنوی، شواهد دیگری بر مقایسه بین پیر و خضر نیز وجود دارد. بایزید، در اوایل کار خویش، به دنبال خضر وقت خود می گردد:

بایزید اندر سفر جستی بسی	تا بیابد خضر وقت خود کسی
دید پیری با قدی همچون هلال	دید در وی فرّ و گفتار رجال
دیده نابینا و دل چون آفتاب	همچو پیلی دیده هندستان به خواب ^{۶۵}

و جستن همین خضر وقت را پیامبر اکرم (ص) به حضرت علی - علیه السلام - وصیت می کند، و از او می خواهد برای رهایی از دشمن پنهان ستیز (نفس، هوّی) در سایه او گریزد، و چون موسی، که در زیر حکم خضر می رود، تسلیم او شود و بر کار او صبر کند. چنین پیری همان مرد کامل است، که سایه اش بر زمین چون کوه قاف است، و روحش سیمرغی است بس عالی طواف:

گفت پیغمبر علی را کای علی	شیر حقی پهلوانی پردلی
---------------------------	-----------------------

(۶۴) همان کتاب، دفتر چهارم، ص ۳۸۴؛

(۶۳) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۶.

(۶۵) همان کتاب، دفتر دوم، ص ۳۷۰.

لیک بر شیری مکن هم اعتماد	اندر آور سایه نخل امید
اندر آدر سایه آن عاقلی	کش نداند برد از ره غافل
ظل او اندر زمین چون کوه قاف	روح او سیمرغ بس عالی طواف...
توبرو در سایه عاقل گریز	تا رهی زان دشمن پنهان ستیز
از همه طاعات اینست بهترست	سبق یابی بر هر آن سابق که هست
چون گرفتنت پیرهن تسلیم شو	همچو موسی زیر حکم خضر و
صبر کن بر کار خضری بی نفاق	تا نگویید خضر: رو، هذا فراق
گرچه کشتی بشکند تو دم مزین	گرچه طفلی را گشت تو مومگن
دست او را حق چو دست خویش خواند	تا یدالله فوق آید یهم براند... ^{۶۶}

چنین عاقلی، که پیامبر حتی حضرت علی (ع) را به رفتن در سایه او وصیت می کند، خضر وقت است و در هر عصری وجود دارد. عقل او عقل مکسبی نیست، عقلی است که بخشش یزدانی است و چشمه آن در میان جان اوست:

عقل دو عقلست اول مکسبی	که در آموزی چو در مکتب صبی...
عقل دیگر بخشش یزدان بود	چشمه آن در میان جان بود. ^{۶۷}

علمی که چشمه آن در میان جان است و بخشش یزدانی است، همان علم لدنی یا، به تعبیر مولوی در مثنوی، علم عندالله^{۶۸} است که خداوند به آن کس که بخواهد عطا می کند، چنانکه به حضرت آدم عطا کرد و فرشتگان را واداشت تا بر او سجده برند.

آدم خاکی ز حق آموخت علم	تا به هفتم آسمان فروخت علم
نام و ناموس ملک را در شکست	کوری آن کس که در حق در شکست ^{۶۹}

پیر با خضر وقت نیز، همچون آدم که برخوردار از علم لدنی است، اسرار و حقایق الهی را می داند؛ چون او به نور عقل مکسبی نمی بیند، بلکه به نور پاک و عقل دیگر می بیند:

(۶۶) همان کتاب، دفتر اول ص ۱۸۳؛ [این موضوع را سلطان ولد، در ولدنامه، (ص ۳۰۴) نیز آورده

است.] (۶۷) همان کتاب، دفتر چهارم، صص ۳۹۳ و ۳۹۴.

(۶۸) علم الانسان خم طغرای ماست / علم عندالله مقصدهای ماست (مثنوی، دفتر اول، ص ۱۶۶)

(۶۹) مثنوی، دفتر اول، ص ۶۳.

چشم آدم چون به نور پاک دید جان و سر نامها گشتن پدید
چون ملک انوار حق در وی بیافت در سجود افتاد و در خدمت شتافت^{۷۰}

وهم از این روست که خضر قادر است راهنمای موسی شود و پیامبر (ص) علی - علیه السلام - را به یافتن و چنان پیری و رفتن به زیر فرمان او سفارش می کند. برای مولانا، شمس الدین تبریزی همان خضری است که به آب حیات دست یافته است و پیرو مرد کامل عصر اوست. به همین سبب - به قول سلطان ولد، فرزند مولوی - با آنکه مولوی «در دور و طوز خود بینظیر بود و مثل نداشت، طالب شمس الدین تبریزی - قدس الله سره العزیز - گشته بود.^{۷۱}» سلطان ولد، ضمن شرح داستان موسی و خضر، غرض خود را از نقل این داستان، بیان حال مولانا و شمس ذکر کرده است و می گوید:

غرضم از کلیم مولانا است آنکه او بینظیر و بیهمتاست
آنکه چون او نبود کس به جهان آنکه بود از جهان همیشه جهان...
خضرش بود شمس تبریزی آنکه با او اگر در آمیزی
هیچ کس را به یک جوی نخری پرده های ظلام را بدری^{۷۲}

در غزلیات شمس، که حاصل شور و حال ناشی از عشق مولوی به شمس است و اغلب در لحظه های جذبه و بیخویشی بر زبان مولوی جاری شده است، جای مقایسه و تشبیه صریح شمس به خضر نیست؛ زیرا مقایسه و تشبیه نشان از هشیاری و قال دارد و این غزلها در حال سکر و ناهشیاری و عدم فعالیت عقل، یعنی در حال، سروده شده است. اما اگر مقایسه و تشبیه صریح نیست، بر موج موج این دریای بیقرار، روح منتشر شمس است که جوشان و خروشان می رود و می آید، و برمی خیزد و می نشیند، و جمع می شود و افشان می گردد. مولوی گاهی شمس، این مرد کامل و خضر وقت خود، را «خضر» می خواند؛ و گاهی، به سبب پیوند خضر با آب حیات یا مترادفات آن، «آب حیات» می خواند.

برات آمد برات آمد بنه شمع براتی را / خضر آمد خضر آمد ببار آب حیاتی را. (۱/۴۹)
اینک آن خضری که میر آب حیوان گشته بود / زنده را بخشد بقا و مرده را حیوان کند.
(۲/۱۱۰)
این عجب خضر یست ساقی گشته از آب حیات / کوه قاف نادرست و نادره عنقا است این.
(۴/۲۰۰)

(۷۰) همان کتاب، دفتر اول، ص ۷۷. (۷۱) ولدنامه، ص ۴۱. (۷۲) همان کتاب، صص ۴۲ و ۴۱.

خضرت چرانخوانم کاب حیات خوردی / پیشت چرانمیرم چون یاریار گشتی. (۶/۱۹۰)
 نوسر بسر جانی مگر یا خضر دورانی مگر / یا آب حیوانی مگر کز خلق پنهان می روی.
 (۷/۹۰)

و گاهی نیز مولوی، شمس را «خضر خضران» می نامد که از چشمه جان خود جگرهای
 تشنگان معرفت را تازه می کند:

خضر خضرانست و ازو هیچ عجب نیست / کز چشمه جان تازه کند او جگری را. (۱/۶۳)

مرد کامل، به سبب برخورداری از علم لدنی، دریای معانی و معارف حقیقی است و
 وجودش، مثل آب حیات، سبب زندگی حقیقی می گردد به همین سبب، مولوی در عین
 حال او را هم «آب زندگانی» و هم «دریای معانی» و هم «خضر ثانی» خطاب می کند:

ای تو آب زندگانی، فاسقینا ای تو دریای معانی، فاسقینا
 ما سبوه‌های طلب آورده ایم سوی تو، ای خضر ثانی، فاسقینا (۱/۱۱۳)

خضر: مرد کامل، شمس، معشوق، عشق، روح، حق

گفتیم، به علت تشابه استعدادها و ظرفیتهای معنوی در خضر و شیخ، مولوی گاهی از شیخ یا
 پیر به نام خضر یاد می کند. و برای مولوی، این خضر وقت یا شیخ و مرد کامل در وجود شمس
 تبریزی و، بعد از او، در وجود صلاح الدین فریدون زرکوب و چلبی حسام الدین حسن تحقق
 پیدا می کند. اما در کلیات شمس، خضر و آب حیات تنها اشاره به نام اینان نیست و، در
 عین حال، رمز و مظهري برای حق، معشوق، عشق، روح و «من» مولوی نیز هست. علت
 اطلاق یک اسم به مسماهای متعدد و کاربرد مفهومی واحد برای مصداقهای متعدد، دیدگاه
 خاص او نسبت به مفهوم پیر و مرد کامل است.

نصّور مرد کامل یا ولی — که سابقه آن را هانز هانریش شدر (H. H. Schæder) از
 پیش از اسلام مورد بررسی قرار داده و بعد از طی یک سیر تدریجی، به وسیله عبدالکریم
 جیلی در کتاب الانسان الكامل مدوّن و به شکلی منظم ارائه گردیده است — در عرفان، ناشی
 از قبول دو اصل ذاتی و الهی در وجود انسان است. از این دو اصل — که معمولاً از آنها به
 روح و نفس^{۷۳} تعبیر می شود — یکی نماینده اصل شر و وجود مادی و زمینی، و دیگری

(۷۳) روح و مترادفات آن مثل جان، دل، نماینده اصل الهی و نفس نماینده اصل غیر الهی و وجود ذاتی

نماینده اصل الهی و فنا ناپذیر و آسمانی انسان است. چنانکه در پیش نیز بارها اشاره کرده ایم، به اعتقاد صوفیه انسان با توفیق و کشش حق و کوشش و مجاهده خویش قادر است که اصل شر را — که از عالم خلق است — به فنا برساند و اصل الهی خود را در همین عالم خاکی تحقق بخشد. اعتقاد به تحقق اصل الهی انسان بعد از فنای از خویش و بقا در حق، برای صوفیه، تصور مرد کامل را پیش آورده است. این تصور — که از یک سو در مذهب تشیع، به قبول امامت؛ و از سوی دیگر در تصوف، به قبول نظریه ولایت منجر شد — وجود مردی خداگونه را، که دارای قدرت و دانش بی پایان است، بر روی کره خاکی مورد تصدیق صوفیه قرار می دهد.

اگر جوهر ذاتی انسان همیشه الهی است از آن جهت که جوهر روح او همان روح خداست، و اگر تحقق این وجود الهی در همین حیات خاکی میسر است، پس منطقی است اگر بگوییم که چون انسان کامل وجود خود را تحقق بخشد سر منشأ قدرت و علم بیکران می شود... چون بجز خدا هیچ وجودی نیست، پس انسان کامل تا آنجا که در وجود است بدشواری از خدا تمیز دادنی است. در روح انسان کامل عالیترین واقعیت، و در جسم او نماینده دانیترین آن جای دارد. قلب او عرش خدا، عقل او قلم تقدیر و جانش لوح محفوظ است. اندیشه های نیک انسان کامل فرشتگان اند و شکهای او ارواح خبیثه و شیطان اند...^{۷۴}

دکتر خلیفه عبدالحکیم، پس از ذکر شواهدی دیگر از اوصاف خداگونه مرد کامل، می نویسد:

این چنین نظریاتی درباره انسان کامل از زمان حلاج و بایزید رواج یافت؛ و نظر مولوی هم درباره انسان کامل — یعنی مردی که با خدا می زید، چون خدا می داند و چون او عمل می کند. — به طور کلی با این نظریات یکسان است.^{۷۵}

و پس از بحثی درباره ولایت و نبوت و اثبات وحی برای ولی از نظر مولوی، تصور مولوی را از

انسان است. این دو کلمه گاهی نیز بعنوان دو کلمه مترادف به جای یکدیگر به کار می رود. چنانکه «عقل» نیز وقتی مقید به قیدی مثل «کسی» و «جزیی» و امثال آن نشود، ممکن است با روح یا با نفس ارتباط پیدا کند و به جای یکی از آنها به کار برود. اما در آثار صوفیه وقتی روح و نفس با قید و صفتی مقید نشود، اغلب روح جنبه الهی و ملکوتی انسان و نفس جنبه مادی و ملکی انسان را می نماید.

مرد کامل به ترتیب زیر خلاصه می کند:

— انسان کامل کسی است که به نفس متعالی و ابدی خود، که غیر مخلوق و الهی است، تحقق بخشیده باشد. این کار برای هر کسی امکان پذیر است و هدف و غایت زندگی است. آنکه این مهم را انجام داده باشد، متصف به صفات الهی است و برایش فرق نمی کند که او را ولی بخوانند یا نبی.

— انسان کامل در قرب خداست و میان او و خدا پیامبران یا فرشتگان واسطه نیستند.

— افراد مختلفی که به این مقام رسیده باشند به گونه ای با هم متحدند که در عین کثرت یکی هستند؛ زیرا در عالم روح تکثر عددی وجود ندارد.

— انسان کامل می تواند معجزه کند و این اعجاز به معنی نفی اسباب نیست، بلکه اسبابی را به صحنه درمی آورد که در دسترس تجربه عامه نیست.

— انسان کامل، در رابطه نهائی عشق، اراده خویش را در اراده خدا مستغرق می کند؛ بنابراین، می توان گفت که مرد کامل هم وجود دارد و هم وجود ندارد. زندگی در خدا فنا نیست، بلکه استحاله است؛ پس هر روحی که زندگی در خدا را آغاز می کند بدو بقا می یابد.

— چون مرد کامل از خویش خالی شد، خدا در درونش می زید و از درون او سخن می گوید و به دست او عمل می کند. چشم دلش به نور خدا روشن می گردد و هر حجابی را می برد.

— انسان کامل، چون بگوید که با خدا یکی است، گفته اش موجه است؛ زیرا این او نیست که سخن می گوید، بلکه خداست که به زبان او سخن می گوید.

— انسان کامل با «لوگوس» یا عقل کل، که خالق و مدبر کاینات است، یکی است.

— انسان کامل، چون علت غائی خلقت است، از لحاظ زمانی آخرین خلقت است؛ اما صورت انسان کامل پیش از خلقت هم وجود داشته است.

— آدم، بنابر آنچه در قرآن آمده، مظهر انسان کامل است که فرشتگان بر او سجده کردند.

— انسان کامل تجسم عقل کل است و با نفس کل یکی است؛ بنابر این، هیچ قدرتی بیرون از او وجود ندارد.

— مرد کامل تنها مظهر یک امکان واحد نیست. در هر عصری کسی هست که به این مرتبه می رسد. رسیدن به این مرحله از طریق عبادت نیست، بلکه از طریق استحالة نفس حاصل می شود. مرد کامل از خود مطلقاً فانی می شود، در خدا می زید و خدا در او می زید.^{۷۶}

این مرد کامل، با این اوصاف خداگونه، در عصر مولوی شمس تبریزی است. اوصاف و لقبهایی که مولوی به شمس می دهد، چه در مثنوی و چه در کلیات شمس، او را بسیار فراتر از انسان قرار می دهد و گاهی او را در کنار خدا و همسان او یا خود خدا می پندارد.

خود غریبی در جهان چون شمس نیست	شمس جان باقیست او را آفتاب نیست
شمس در خارج اگر چه هست فرد	می توان هم مثل او تصویر کرد
شمس جان کو خارج آمد از اثیر	نبودش در ذهن و در خارج نظیر
در تصور ذات او را گنج کو	تا در آید در تصور مثل او
چون حدیث روی شمس الدین رسید	شمس چارم آسمان سر در کشید...
این نفس جان دامنم بر تافتست	بوی پیراهان یوسف یافتست...
من چه گویم یک رگم هشیار نیست	شرح آن یاری که او را یار نیست. ^{۷۷}

مولوی در غزلهای خود، که حاصل بیخویشی و لحظه های جذبه و دل آگاهی اوست، بی پروا تر از آنچه در مثنوی، است، چه بصراحت و چه در پرده، به تعظیم و تقدیس شمس پرداخته است. شمس در عالم جوهر آدم است که نفخه الهی است:

گوهر آدم به عالم، شمس تبریزی، توی / ای ز تو حیران شده بحر معانی شاد باش. (۳/۹۶)

این شمس، که دریای معانی حیران وصف اوست، خود اصل خورشید است که خورشید دنیا انعکاس وجود اوست.

آخر ای تبریز جان اندر نجوم دل نگر / تابینی شمس دنیا را تو عکس شمس دین. (۴/۱۸۸)

ابر، اگر یک نظر از نرگس چشمان شمس نصیبش گردد به جای آب، آب زندگانی و گهر می بارد؛ و خورشید رخشنده، اگر از امر او سر بتابد، تاریک ابد می گردد.

(۷۶) همان کتاب، صص ۱۲۳ - ۱۲۶ درباره انسان کامل؛ نیز — تفسیر داستان آدم (آدم، انسان کامل).
(۷۷) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۰.

زهی چشم مرا حاصل شده آیین خونریزی زهجران خداوندی شمس الدین تبریزی
ایا خورشید رخشنده متاب از امر او سر را که تاریک ابد گردی اگر با او دوستیزی
ایا ای ابر، گرتویک نظر از نرگش یابی به جای آب، آب زندگانی و گهریزی (۵/۲۶۷)

اما جان از شرح صریح اوصاف شمس الدین ناتوان است، و تاب تحمل شرح صریح و بی پرده آنها را ندارد. برای آن کس که در عالم فانی است و آمیخته از نور و ظلمت، چگونه صفات باقی، که نور مطلق است، آشکار می گردد:

در میان ظلمت جان تو نور چیست آن فرشاهی می نماید در دلم آن کیست آن
می نماید کان خیال روی چون ماه بهشت وان پناه دستگیر روز مسکین نیست آن
ابن چنین فرو جمال و لطف و خوبی و نمک فخر جانها شمس حق و دین تبریز است آن
بر نتابد جان آدم شرح اوصافش صریح آنچه می تابد ز اوصافش دلا مکیست آن
زانکه اوصاف بقا اندر فنا کی رود دهد مرمریجی را که آن از عالم فانیست آن (۴/۲۰۷)

شمس تبریزی در این جهان غریب است، با همه چیز جز خدا بیگانه است، با خدا می زید و با اوست که آشناست. نقشی است که جدا از نقاش خود نیست. علت غایی همه چیز است؛ و بنا بر این، جان و مقصود اول هر چیز. یوسفی است در چاه دنیای مادی و ظلمانی حق؛ و چاه دنیا از نور وجود او چون قصر قیصر نورانی است. او را ولی خواندن کم است، که او خود صد هزار اولیاست.

بس غریبی بس غریبی بس غریب از کجایی از کجایی از کجا
با که می باشی و همراز تو کیست با خدایی با خدایی با خدا...
ای گزیده نقش از نقاش خود کی جدایی کی جدایی کی جدا
با همه بیگانه ای و با غمش آشنایی آشنایی آشنا...
آخر ای جان، اول هر چیز را منتهایی منتهایی منتها
یوسف، در چاه شاهی تو ولیک بی لویی بی لویی بی لوا
چاه را تو قصر قیصر کرده ای کیمیایی کیمیایی کیمیا
یک ولی کی خوانمت که صد هزار اولیایی اولیایی اولیا (۱/۱۰۹)

شمس، که با خدا می زید و از خدا جدا نیست، نازنین همه یوسفان و نازنینان است. جاه او صد سر زیاده از جاه سران و سروران است؛ زیرا او موصوف کمال به اوصاف الهی است:

شمس دین بر یوسفان و نازنینان نازنین بر سر جمله شهان و سرفرازان نازنین

بر سران و سروران صد سر زیاده جاه او در میان واصلان لطف رحمان نازنین
اوبه اوصاف الهی گشته موصوف کمال بر سریر و بر سران تخت سلطان نازنین (۴/۲۰۷)

صفاتی که مولوی برای شمس قایل می شود همان صفات انسان کامل است که دارای قدرت و دانش بی پایان است؛ چندانکه مولوی شمس را حتی نور آسمان و زمین، نور خدا و یا خود خدا می خواند:

مخدوم! خداوندی! شمس الحق تبریز/ هم نور زمینی تو و خورشید سمایی. (۶/۱۸)
اگر کفرست اگر اسلام بشنو/ تو یا نور خدایی یا خدایی. (۶/۵۹)

مولوی، شمس را، که پیر و خضر و قتش می خواند، به علت ارتباط خضر با آب حیات، آب حیات نیز می نامد:

این کیست این؟ این کیست این؟ این یوسف ثانیت این / خضرست والیاس این مگر؟ یا
آب حیوانیت این. (۴/۱۰۰)

یکسان انگاشتن شمس با حق سبب می شود که صفاتی که مولوی برای شمس قایل می گردد در عین حال وصف حق نیز باشد. چنانکه، در بسیاری از غزلها، آب حیات، همچنانکه وصف شمس است، وصف حق نیز هست، و گاهی نیز این موضوع بصراحت در مورد حق و شمس ذکر شده است:

شمس الحق تبریزی! خود آب حیاتی تو/ وان آب کجا یابد جز دیده نمگینک؟ (۳/۱۳۷)
آب حیات حقست وان کو گریخت در حق / هم روح شد غلامش هم روح قدس لالا.
(۱/۱۱۵)

چنانکه در داستانهای پیش، بخصوص در داستان ابراهیم، گفتیم، خداوند، که مظهر جمال و کمال است. منظور و معشوق عارفان است؛ اما از آنجا که شیخ و مرد کامل خود با اوصاف خداگونه خود مظهر وجود الهی است و از آنجا که، به قول عین القضاة، «پیر خود را در آینه جان مرید می بیند، اما مرید در جان پیر خدا را بیند»^{۷۸}، مرد کامل یا پیر نیز از دید مرید، در عین حال هم حق است و هم معشوق حقیقی. «در تعلیم شمس تبریزی نیز آنچه برای مولوی تازگی داشت عشق عرفانی بود و اینکه انسان کامل خود معشوق است در واقع، شمس انسان کامل را بیشتر «معشوق» می دید تا «عاشق»؛ و خود او هم، به همین سبب،

در نزد مولانا «سلطان المعشوقین» تلقی می شد که الهام عشق می کرد.^{۷۹} غزلیات مولوی بیان راز و نیازهای عاشقی دلسوخته با این سلطان معشوقین است که در عین حال مرد کامل و جوهر حقیقی عالم و حق است. مولوی، در غزلهای خود، احوال نفسانی یک عاشق عارف را، در رابطه با عشقی بس با شکوه و متعالی، همچون پرنده ای زیبا در قفس قالب و صورت غزل اسیر کرده و از دستبرد زمان در امان نگهداشته است. حالات خوف و رجا، و بسط و قبض — که عارف در رابطه با قرب و حضور و بعد و غیبت در رابطه با معشوق احساس می کند و مولوی می گوید این مفاهیم نامعقول را از طریق مثال می توان معقول و محسوس کرد^{۸۰} — در غزلیات مولوی در جامه مثال، محسوس و تصویر شده است. آنچه مولوی در وصف معشوق می گوید و در هجر و فراق یا وصل و دیدار معشوق می سراید، در عین حال، وصف حق و وصف شمس به عنوان مرد کامل نیز هست. به همین سبب، آب حیات نیز، در کلیات شمس، همچنانکه گاهی وصف حق و شمس است وصف معشوق نیز هست. آوردن مثال در این مورد محتاج جستجو در دیوان شمس نیست. تقریباً هر جا که «آب حیات» بصراحت با مفهومی خاص مقایسه نشده و در ضمن شعر در وصف «او» یا «تو» آمده، این «او» یا «تو»، در عین حال، هم حق است و هم معشوق و هم شمس.

آه خجسته ساعتی که صنما به من رسی	پاک و لطیف همچو جان صبحدمی به تن رسی
آن سر زلف سرکشت گفته مرا که شب خوش	زین سفر چو آتشت کی تو بدین وطن رسی
کی بود آفتاب تو در دل چون حمل رسد	تا تو چو آب زندگی بر گل و بر سمن رسی...
حسن تو پای در نهی یوسف مصر سر نهد	مرده ز گور بر جهد چون به سر کفن رسی
لطف خیال شمس دین از تبریز در کمین	طالب جان شوی چو دین تابچه شکل و فن رسی

(۵/۲۱۲)

و مثلاً در این غزل، سخن از هجران «او» است:

آن دلبر عیار جگر خواره ما کو	آن خسرو شیرین شکر پاره ما کو
بی صورت او مجلس ما را نمکی نیست	آن پرنمک و پُرفن و عیاره ما کو..
اندر ظلمات است خضر در طلب آب	کان عین حیات خوش فواره ما کو..
آن عشق پراز صورت بی صورت عالم	هم دور ز ما هم زه قواره ما کو
ما مُشت گیلی در کف قدرت متقلب	از غفلت خود گفته که گیل کاره ما کو
شمس الحق تبریز کجارت و کجانیست	وندربی او آن دل آواره ما کو (۵/۳۹، ۴۰)

در غزلیات شمس، معشوق و حق و شمس یا مرد کامل گاهی جای به «من» مولوی می‌پردازد. و مولوی از این «من» خویش، که خود جوهر الهی در وجود اوست به همان گونه سخن می‌گوید که گویی از حق و شمس و معشوق سخن می‌گوید. مولوی، در اشارات متعددی، به بیان این نظر می‌پردازد که حقیقت انسانی از اصل واحدی است؛ اما، چون در زمان و مکان در صورت می‌آید، متعدد به نظر می‌رسد:

ده چراغ ار حاضر آید در مکان	هر یکی باشد به صورت غیر آن
فرق نتوان کرد نور هر یکی	چون نبودش روی آری بی شکی...
منبسط بودیم و یک گوهر همه	بی سروبی پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره و یران کنید از منجنیق	تار و دفرق از میان این فریق. ^{۸۱}

جوهر ارواح انسانی یکی است، آنچه باعث تعدد و تمایز می‌شود نیمه حیوانی بشر است. مولوی، با استناد به آیه هُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ.^{۸۲} و نیز آیه مَا خَلَقَكُمْ وَلَا يَغْنُكُم إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ.^{۸۳} و نیز حدیث رَشَّ عَلَيْهِم مِّن نُّورِهِ، می‌گوید:

مفترق شد آفتاب جانها	در درون روزن ابدانها
چون نظر در قرص داری خود یکیست	وانکه شد محجوب ابدان در شکیست
تفرقه در روح حیوانی بود	نفس واحد روح انسانی بود
چونکه حق رَشَّ عَلَيْهِم نوره	مفترق هرگز نگردد نور او. ^{۸۴}

و در جای دیگر نیز، با نظر به حدیث إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ وَالْعُلَمَاءُ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ، از اتحاد جانهای اولیا و انبیا سخن می‌گوید:

جان گرگان و سگان هر یک جداست	متحد جانهای شیران خداست
جمع گفتم جانهاشان من به اسم	کان یکی جان صد بود نسبت به جسم
همچو آن یک نور خورشید سما	صد بود نسبت به صحن خانه ها
لیک یک باشد همه انوارشان	چونکه برگیری تو دیوار از میان
چون نماند خانه ها را قاعده	مؤمنان مانند نفس واحده. ^{۸۵}

(۸۱) مثنوی، دفتر اول، صص ۴۲ و ۴۳. (۸۲) انعام ۶: ۹۸. (۸۳) لقمان ۳۱: ۲۸.

(۸۴) مثنوی، دفتر دوم، ص ۲۵۷. (۸۵) همان کتاب، دفتر چهارم، ص ۳۰۳.

با عقیده‌ای که مولوی به وحدت جوهر بشری و وحدت روح دارد، بعید نیست که، بعد از شمس، آن وجود نامحدود و «من» متعالی را در خویش بیابد، و با کشف شمس در روح خویش است که او از خود نیز چنان سخن می‌گوید که از او و از حق می‌گوید. مولوی حق را در وجود شمس، و پس از وی، شمس یا حق را در وجود خویش در می‌یابد. سلطان ولد، در ولدنامه، پس از ذکر احوال شمس و مولانا و رفتن شمس به شام و بیکراری مولانا در دوری او و سپس رفتن مولانا به شام و نبافتن شمس و بازگشتن وی، به همین نکته اشاره کرده می‌گوید: مولوی، اگر چه شمس را به شام ندید، او را در خودش یافت:

شمس تبریز را به شام ندید	در خودش دید همچو ماه پدید
گفت اگر چه بتن از دوریم	بی تن و روح هر دو یک نوریم
خواه او را ببین و خواه مرا	من و یم او منست ای جو یا... ^{۸۶}

و چون، بنا به قول سلطان ولد، بار دیگر، به جستجوی شمس، به دمشق می‌رود و ناامید بازمی‌گردد، دیگر میان خود و شمس حجابی نمی‌بیند، عین او می‌شود و از خود می‌گوید و به وصف حسن و جمال خود می‌پردازد. اما، در عین حال، این هم شمس است که سخن می‌گوید و هم اوست که حسن و جمال خود را وصف می‌کند:

گفت چون من و یم چه می‌جویم	عین او یم کنون ز خود گویم
وصف حسنش که می‌فزودم من	خود همان حسن و لطف بودم من
خویش را بوده‌ام یقین جو یا	همچو شیر درون خم جوشان...
مرتضی بهر آن چنین فرمود	گوهر نفس را چو می‌بستود
هر که دانست خود خدا دانست	هر چه گفتند انبیا دانست. ^{۸۷}

بنابر آنچه نقل کردیم، مولوی میان خود و شمس و نیز صلاح الدین زرکوب و حسام الدین حسن، که بعد از شمس آنان را به جای او برمی‌گزیند، تفاوتی نمی‌بیند. سلطان ولد، ضمن ذکر این معنی که مولوی شیخ صلاح الدین زرکوب را به جای شمس الدین برمی‌گزیند، می‌گوید:

چون ورا دید شیخ صاحب حال	برگزیدش ز زمره ابدال
رو بدو کرد و جمله را بگذاشت	غیر او را خطا و سهوا نگاشت
گفت آن شمس دین که می‌گفتیم	باز آمد به ما چرا خفتیم

اوبدل کرد جامه را و آمد تا نماید جمال و بخرامد.^{۸۸}

این ابیات یادآور این غزل از کلبات شمس است که ضمن آن گویی مولوی شمس را در وجود دیگر می‌یابد:

آن سرخ قبایی که چومه پار برآمد	امسال درین خرقه زنگار برآمد
آن ترک که آن سال به یغماش بدیدی	آنست که امسال عرب وار برآمد
آن یار همانست، اگر جامه دگر شد	آن جامه بدر کرد و دگر بار برآمد...
این نیست تناسخ سخن وحدت محضست	کز جوشش آن قلزم زخار برآمد
یک قطره از آن بحر جدا شد که جدانیت	کدام ز تک صلصل فخر برآمد...
گر شمس فرو شد به غروب اونه فنا شد	از برج دگر آن مه انوار برآمد...
شمس الحق تبریز رسیدست مگوید	کز چرخ صفا آن مه اسرار برآمد. (۶۱، ۶۰/۲)

این شمس، که بعد از غروب کردن شمس می‌آید، احتمالاً همان صلاح الدین زرکوب است که مولوی در غزلی دیگر از آمدن او نام می‌برد:

صلا جانهای مشتاقان که نک دلدار خوب آمد	چو زرکوبست آن دلبر رخ من سیمکوب آمد...
صلاح الدین یعقوبان، جواهر بخش زرکوبان	که او خورشید اسرارست و علام الغیوب آمد. (۳۵/۲)

و یا در غزل دیگر می‌گوید:

صلا زندان دگر باره که آن شاه قمار آمد	اگر تلبیس نودارد همانست او که پار آمد...
نوی شاهها و دیرینه مقام تست در سینه	نمی‌گویی کجا بودی که جان بی تونزار آمد
شهم گوید در این دشتم تو پنداری که گم گشتم	نمی‌دانی که صبر من غلاف ذوالفقار آمد
مرا بُزید و خون آمد غزل چون خون برون آمد	برید از من صلاح الدین به سوی آن دیار آمد. (۳۶، ۳۵/۲)

مولوی، با کشف و متحقق ساختن جوهر الهی خویش به یاری شمس و توفیق حق، خود شمس می‌شود و حق می‌شود. مگر نه آنکه خداوند از روح خویش در آدم دمید، و به او علم لدنی آموخت و او را سجود فرشتگان کرد؛ و مگر نه این نفخه الهی و جوهر خداوندی از آدم به فرزندان او، چون میراثی گران بها، منتقل شد و می‌شود؟ اگر چنین است، پس می‌توان در وجود خویش این «من» گسترده و نامحدود را کشف کرد و با فنای خویش به بقا در حق ارتقا یافت. فنایی چون فنای آهن گداخته در آتش، که عین آتش است و آتش نیست؛^{۸۹} و

چون نور شمع در آفتاب، که هم نور شمع^{۹۰} است و هم نیست؛ می بیند و می شنود و می گوید، اما در عین حال این نه اوست که می بیند و می شنود و می گوید: لَا يَزَالُ بِتَقَرُّبٍ إِلَيَّ بِالْخَوَافِلِ حَتَّى أَجِبَهُ فَإِذَا أَخْبَيْتُهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَبَصَرًا وَبَدَأَ وَهُوَ بَدَأُ^{۹۱}. مولوی، در وجود خویش، این شمس و این پیر قدیمی را باز شناخته و دریافته است؛ و به جوهر الهی خود تحقق بخشیده است. این پیر قدیمی همان است که به او تلقین شعر و سخن می کند:

ای که میان جان من تلقین شعرم می کنی / گرتن زخم خامش کنم دستور و فرمان بشکنم.
(۳/۱۶۹)

و او، که بی خویش و در حالت استغراق سخن می گوید، نمره های جانیش را کسی در نمی یابد و تنها ظاهر حرفهای او فهمیده می شود:

به من نگر به دور خسار زعفرانی من	به گونه گونه علامات آن جهانی من
به جان پیر قدیمی که در نهاد منست	که باد خاک قدمهاش این جوانی من
تو چشم تیز کن آخر به چشم من بنگر	مدزد این دل خود را زد لستانی من
برین لبم چو از آن بخت بوسه ای برسد	شکر کساد شد از قند خوشزبانی من
به گوشها برسد حرفهای ظاهر من	به هیچ کس نرسد نمره های جانی من
ز شمس مفخر تبریز تا چه دیدستم	که بیقرار شد ستند این معانی من. (۴/۲۷۵)

مولوی، که خود راه دشوار سلوک و تکامل نفس را تا تحقق جوهر الهی خود پیموده است، سفارش می کند برای رسیدن به چشمه حیوان، یعنی فنای از خویش و بقای در حق، باید همراه و رفیق خضر خرد شد. خضر خرد هم استعاره ای برای شمس یا مرد کامل و پیر است و هم می تواند یک ترکیب تشبیهی به شمار آید که در آن خرد به خضر تشبیه شده است؛ و البته این خرد، در این معنی، عقل و خرد مکسبی نیست؛ بلکه همان عقلی و خردی است که چشمه آن در میان جان است.

ببرد عقل و دلم را بُراق عشق معانی	مرا بپرس کجا برد؟ آن طرف که ندانی
بدان رواق رسیدم که ماه و چرخ ندیدم	بدان جهان که جهان هم جدا شود ز جهانی
یکی دمیم امان ده، که عقل من به من آید	بگویمت صفت جان تو گوش دار که جانی...
رفیق خضر خرد شوی سوی چشمه حیوان	که تا چو چشمه خورشید روز نورفشانی. (۶/۲۵۴)

در غزلی، که ظاهراً متکلم حق است و مخاطب همان روح و دل و جوهر انسانی، از روح به موسی زمان و یوسف جمال تعبیر می شود؛ و حق از روح، این جوهر الهی انسان، می خواهد که اسیر تعلقات نماند، و مثل خلیل در آتش رود و طلای ناب و خالص خویش را از زنگهای کدورات دنیوی پاک کند، و چون خضر در پی خوردن آب حیوان معرفت باشد. خطاب به انسان در واقع خطاب به اصل الهی انسان است؛ زیرا، بدون این اصل، تفاوتی میان انسان و حیوان نیست. انسان به روح است که زوال ناپذیر است، و همین روح است که پرتو خدایی در هیاکل انسانی است، و به این روح است که انسان با جمال الهی آراسته و از آن ذوالجلال است:

منگربه هرگدایی که تو خاص از آن مایی	مفروش خویش ارزان که تویس گرانبهایی
به عصا شکاف دریا که تو موسی زمانی	بدران قبای مه را که ز نور مصطفایی
بشکن سبوی خوبان که تو یوسف جمالی	چو مسیح دم روان کن که تونیز از آن هوایی ...
چو خلیل رود در آتش که تو خالصی و دلخوش	چو خضر خور آب حیوان که تو جوهر بقایی
بسکل زیبی اصولان مشنوفریب غولان	که تواز شریف اصلی که تواز بلندجایی
تو بروح بی زوالی زدرونه با جمالی	تواز آن ذوالجلالی تو زیر تو خدایی. (۶/۱۳۶)

مولوی، در غزلی دیگر، خطاب به «دل» یا «روح» یا «جان» یا «من» خویش — که صید شمس تبریزی می شود و در دنیای خاکی به حق و اصل می شود — او را خضر می خواند؛ زیرا که در ظلمت این جهان به آب حیات رسیده است.

گفتی شکار گیرم رفتی شکار گشتی	گفتی قرار یابم خود بیقرار گشتی
خضرت چرا نخوانم کاب حیات خوردی	پشت چرا نمیرم چون یار یار گشتی ...
ای جان چون فرشته از نور حق سرشته	هم ز اختیار رسته نک اختیار گشتی
از کام نفس حسی روزی دوسه بریدی	هم دوست کامی اکنون هم کامیار گشتی ... (۶/۱۹)

مولوی روح یا جوهر الهی انسان را، همچنانکه خضر می خواند و نیز شمس و معشوق و حق، گاهی نیز آب حیات می خواند که در ظلمت تن نهفته است. دست یافتن و شناختن این جوهر الهی و تحقق آن به منزله دست یافتن به آب حیات و عمر جاودان یافتن است — تولدی دوباره و بقا یافتن در حق. اشاره به این مطلب، گاهی بصراحت و ضمن تشبیهی و مقایسه ای در کلیات شمس ذکر شده است:

گفت کسی خواجه سنایی بمرد مرگ چنین خواجه نه کاریست خرد

ماه وجودش ز غباری برست آب حیاتش بدر آمد ز درد
پرتو خورشید جدا شد ز تن هر چه ز خورشید جدا شد فسرده (۲/۲۶۴)

در بیت زیر، آب حیات جوهر پنهانی الهی در انسان است و جسم و قالب به منزله خم:

رو آرا گر انسانی در جوهر پنهانی / کو آب حیات آمد در قالب همچون خم. (۳/۲۲۰)

در بیت دیگری، باز «دل»، که همان روح است، با «آب» مقایسه شده که در کوزه و سفال جسم اسیر است. و چون این دل به اصل و معدن خود باز گردد، غمی نیست اگر کوزه و سفال شکسته گردد:

دل آب و قالب کوزه ست و خوف بر کوزه / چو آب رفت به اصلش شکسته گیر سفال.
(۳/۱۵۷)

در غزلی، مولوی روح و جوهر الهی پنهان در قالب انسان را آب حیات می خواند که موج می زند تا از هستی به سوی عدم، یعنی به اصل خود و قرب خداوند، برسد؛ همان طور که آب دریا — که از آسمان آمده است — نیز موج می زند تا از موضع تنگ به موضع فراخ و اصلی خود، یعنی آسمان، باز گردد.

از من شنو که بحریم و بحر اندرم	دانی که بحر موج چرا می زند بجوش؟
بر می جهد به سوی هوا آب لاجرم	تنگ آمدست و می طلبد موضع فراخ
اندر هوا و سیل و گه و جوی ای صنم	کان آب از آسمان سفری جوی بوده است
ما موج می زنیم ز هستی سوی عدم	آب حیات ما کم از آن آب بحر نیست
نی در هوای گنبد این چرخ خم بخم	نی در جهان خاک قرارست روح را
یعنی کنار صنع شهنشاه محتشم. (۴/۴۵)	زان باغ کوشکفت همانجا ست میل جان

شواهد دیگری از این دست، که در آنها روح و آب حیات با هم مقایسه می شوند، در کلیات شمس، باز هم وجود دارد، که ما به همین اندازه بسنده می کنیم و به ارتباط عشق و آب حیات می پردازیم. مولوی، در غزلهای خود، به همان شیوه که خدا و معشوق و پیر را تقدیس می کند، عشق را نیز می ستاید و صفات و قوتهایی را به عشق نسبت می دهد که به حق و پیر و معشوق نسبت می دهد. اینکه عشق الهی، از نظر صوفی، باید سالک را به جایی برساند که فرقی میان عاشق و معشوق نماند و اینکه در لحظه این اتحاد، عاشق و معشوق و عشق به وحدت می رسند، خود می تواند توجیهی برای خطابه‌های وی به عشق و معشوق و خویشتن

خویش به صورتی تقریباً هماهنگ و یکسان باشد. اما گذشته از تجربه صوفیانه عشق، مولوی نظریه خاصی نسبت به عشق دارد که راز خطابه‌های او را به عشق، در کلیات شمس، روشنتر می‌کند. از نظر مولوی، عشق نیروی عظیمی است که نه تنها متناهی را به نامتناهی می‌پیوندد، بلکه رشد و ارتقای تمام اشیا و موجودات به مراحل بالاتر تکامل نیز از طریق همین نیروی معنوی و آسمانی است که تحقق پیدا می‌کند. از طریق جذب و استغراق دانی در عالی، ماده به گیاه، گیاه به حیوان، و حیوان به انسان ارتقا و تکامل پیدا می‌کند، و زندگی پست به زندگی عالیت تبدیل می‌شود: از جمادی مردم نامی شدم... این تکامل از انسان به فرشته و سپس به خدا ادامه می‌یابد. اما این، به معنی خدا شدن انسان نیست، بلکه فانی شدن از خویش و تحقق جوهر الهی و به مرتبه مرد کامل رسیدن است.

گندمی رازیر خاک انداختند	پس ز خاکش خوشه‌ها برخاستند
بار دیگر کوفتنش ز آسیا	قیمتش افزود و نان شد جانفزا
بازنان رازیر دندان کوفتنند	گشت عقل و جان و فهم هوشمند
باز آن جان چونکه محو عشق گشت	یُعجب الزراع آمد بعد کشت... ^{۹۲}

چنانکه گفتیم، ماهیت این نیروی محرکه‌ای که در سراسر هستی جریان دارد و سبب تکامل و رشد زندگی از بُعدی به بُعد دیگر می‌گردد عشق است.

اگر عشق در جهان نبود، هیچ حرکتی در عالم نبود. عشق در نهایت منشأ همه وجود است. معشوق ازلی و زیبایی ابدی، نیروی محرکه فراگرد تکامل است. تلاش برای رسیدن به نهایت آرزو، حرکت عشق است به جانب جمال که بنا بر قول افلاطون و ابن سینا با کمال یکی است. و رای تکامل مرئی صور، نیروی عشق نهفته است که همه تلاشها، حرکات و پیشرفت‌ها را محقق می‌سازد. اشیا چنان متشکل شده‌اند که از لا وجود متفرند و لذت فردیت را در صور گوناگون دوست دارند. هیولی ماهیتی آن چنان دارد که به نیروی درونی عشق صورتهای مختلف به خود می‌پذیرد و بالاتر و بالاتر می‌رود تا به مرحله جمال برسد. همین نیروی طبیعی یا عشق ذاتی، در حیات موجودات والا تر از انسان نیز در کار است. عشق در نظر مولوی جوهر حیات و مبدأ و مقصد آن است.^{۹۳}

این نظر مولوی راجع به عشق، که از مثنوی وی برمی‌آید، در سراسر غزلیات شمس نیز آشکار

است. مولوی عشق را گاهی «عظیم نور قدیم» می خواند که دل و جانش کنیز و غلام وی است؛ و به همین علت، ما قبول بندگی وی، از اسارت‌های دیگر رسته است:

به من نگر که بدیدم هزار آزادی چو عشق را دل و جانم کنیز کست و غلام
عظیم نور قدیمست عشق پیش خواص اگر چه صورت و شهوت بود به پیش عوام. (۱/۶۶)

عشق بی تناهی مظهر الهی است:

ای عشق بی تناهی وی مظهر الهی / هم پشت و هم پناهی کفوت لقب ندیدم. (۴/۳۸)
و این عشق گوهری است از بحری که کس بدان راه ندارد. بحری در آن سوی کاینات، آن سوی چرخ و عرش و کرسی:

ای گوهر عشق از چه بحری وی آتش عشق از چه درسی
آنجا که توی که راه یابد؟ زان جانب چرخ و عرش و کرسی. (۶/۸۵)

در غزل زیر، مولوی به بیان جلوه‌های گوناگون عشق در هستی، به همان سان که جلوه‌های معشوق و حق را توصیف می کند، می پردازد. وحدت شهود، که گاهی موضوع و متعلق آن خداست و معشوق و شمس، گاهی نیز موضوع و متعلقش عشق است:

عشقات را قاضی برم کاشکیستم همچون صنم از من نخواهد کس گوا که شادم نی ضامنم
مقضی توی قاضی توی مستقبل و ماضی توی خشمین توی راضی توی تا چون نمایی دمدم
ای عشق زیبای منی هم من توم هم تومنی هم سیلی و هم خرمنی هم شادی هم درد و غم
آنها توی و ینها توی و زاین و آن تنها توی و آن دشت با پنها توی و آن کوه و صحرای کرم
شیرینی خویشان توی سرمستی ایشان توی دریای در افشان توی کانهای پر ز رودرم...
لطف تو سابق می شود جذاب عاشق می شود بر قهر سابق می شود^{۹۴} چون روشنایی بر ظلم. (۳/۱۷۵)

مولوی، در بیتی از یک غزل دیگر، خود را جزوی می داند که به جذب و راهنمایی عشق کلی می تواند از کشاکشهای دنیای مادی خلاص شود و به اصل خود پیوندد:

چه داند جزو راه کل خود را مگر هم کل فرستد رهنمونم
بکش ای عشق کلی جزو خود را که اینجا در کشاکشها زبونم. (۳/۲۴۹)

(۹۴) اشاره به حدیث: سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي.

این عشق کلی صورت حقیقی خود را به کس ننموده است. به همین سبب، مولوی با تردید از خود می پرسد:

مگر من صورت عشق حقیقی / بدیدم خواب کورامی پرستم. (۳/۲۳۶)

عشق یگانه حقیقت جهان است. جز آواز عشق همه چیز آواز دهل است. عشق است که جان را به محنت سرای دنیا فرستاده است و اوست که به این جان از جبل الوریذ نزدیکتر است. پس آیا عشق و خداوند دو نام برای مسمای واحدند؟!

بغیر عشق آواز دهل بود	هر آوازی که در عالم شنیدم
از آن بانگ دهل از عالم کل	بدین دنیای فانی اوفتیدم
میان جانها جان مجرد	چو دل بی پروبی پامی پریدم
از آن باده که لطف و خنده بخشد	چو گل بی حلق و بی لب می چشیدم
ندا آمد ز عشق ای جان سفر کن	که من محنت سربازی آفریدم ...
چنانک اکنون ز رفتن می گریزم	از آنجا آمدن هم می رمیدم
بگفت ای جان برو هر جا که باشی	که من نزدیک چون جبل الوریذم. ^{۹۵} (۳/۲۴۳)

عشق، که در غزلیات مولوی با حق و معشوق و شمس هویتی یگانه پیدا می کند، در عین حال به منزله پیرو خضر است که دستگیر روح سالک در این جهان است و به کمک آن است که صوفی از حبس تن و زندان تنگ دنیای مادی و علایق آن می رهد.

بیا ای عشق کاندرتن چو جانی / به اقبال ز حبس تن برستم. (۳/۲۳۶)

از عشق است که قوتهای سالک و عاشق به فعل درمی آید؛ و جوهر الهی وی در دنیا تحقق پیدا می کند؛ و عاشق، چون عشق دایم، حی و قیوم می گردد:

چو خاک پای عشقم نویقین دان	کزین گیل چون گل و سوسن برآیم
سیه پوشم چو شب من از غم عشق	وزین شب چون مه روشن برآیم
ازین آتش چو دودم من سراسر	که تا چون دود ازین روزن برآیم
منم طفلی که عشقم اوستادست	بنگدارد که من کودن برآیم
شوم چون عشق دایم حی و قیوم	چو من از خواب و از خوردن برآیم. (۳/۲۵۱)

(۹۵) اشاره است به آیه: نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (ق ۵۰: ۱۶).

مولوی خود را نیبی می داند که شمس یا حق یا معشوق در آن می دمد؛ و ناله و شعر او از آنهاست و دم آنها که این نی را به صدا درمی آورند. مولوی این نایی را گاهی معشوق و حق می داند. که چنانکه گفتیم. در عین حال می تواند پیر و شمس باشد که مظهر حق است و معشوق سالک:

تا که اسیر و عاشق آن صنم چو جان شدم دیونیم پری نیم از همه چون نهان شدم؟!
 برف بُدم گداختم تا که مرازمین بخورد تا همه دود دل شدم تا سوی آسمان شدم...
 این همه ناله های من نیست زمن همه ازوست کز مدد می لبش بی دل و بی زبان شدم
 گفت چران نهان کنی عشق مرا چو عاشقی من ز برای این سخن شهرة عاشقان شدم... (۳/۱۹۰)

در غزلی دیگر، مولوی شعرهای خود را ناشی از دم شمس — ترکی که می گوید: «هی کیمسن» (هی، کیستی تو؟) — می داند.

عشقت ای خوب ختن بردل سواره گشت و گفت این چنین مرکب ببايد تاختن را تاختن...
 من کجا شعر از کجا لیکن به من درمی دمد آن یکی ترکی که آید گویدم: «هی کیمسن» (۴/۱۹۹)

و در جایی دیگر، گویائی خود را نتیجه عشق او (شمس، حق) می داند:

من بس کنم بس از حنین او بس نخواهد کرد ازین / من طوطیم عشقش شکر هست از شکر
 گویائیم. (۳/۱۷۷)

و در غزلی دیگر، این نه او یا عشق او که خود عشق است که نای زن نی عاشقان است:

عاشقان نالان چونای و عشق همچون نای زن / تا چها درمی دمد این عشق در سرنای
 تن... (۴/۱۸۷)

به هر حال، همان طور که گفتیم، عشق پیرو استاد سالک نیز هست و در مواردی جای مرد کامل را، که مظهر حق است، می گیرد تا جوهر الهی سالک را تحقق بخشد. عین القضاة نیز عشق را پیر می نامد:

اول سرمایه ای که طالب سالک را باید عشق باشد که شیخ ما گفت: لاشیخ ابلغ
 من العشق؛ هیچ پیر کاملتر سالک را از عشق نیست... هر که را پیر عشق نباشد،
 او رونده راه نباشد. عاشق به معشوق به عشق تواند رسیدن، و معشوق را بر قدر
 عشق ببیند: هر چند که عشق بکمالتر دارد، معشوق را بجمالتر ببیند... ای

دوست، عشق پیدا و عیان در عالم مُلک و عالم دنیا که دید؟ — آنگاه که سالک
را پیرِ راه شود، و او را راه نماید. اگر عشق شیخ همه شدی، جمله مرید
شدندی.^{۹۶}

از آنچه گفتیم آشکار می شود که چرا مولوی عشق را نیز در کنار پیر، حق، روح، گاهی
خضر و آب حیات می خواند.

آن شنیدی که خضر تخته کشتی بشکست تا که کشتی ز کف ظالم جبار برست
خضر وقت تو عشقت که صوفی ز شکست صافیت و مثل دُر دبه پستی بنشست. (۱/۲۳۸)

عشق چون خضر و پیر است؛ صاحب آب حیات است؛ و روح سالکان را، که در زندان تن
فسرده است، زنده می کند و بدانان عمر جاودان می بخشد، و چون سرمه سپاهان کوران را
بینا می گرداند:

هر که کورست عشق می سازد بهر او سرمه سپاهانی
هر که پیرست هم جوان گردد چون دهد عشق آب حیوانی
جمله یاران ز عشق زنده شدند تو چنین مانده ای چه می مانی؟ (۷/۳۲)

عشق دریای حیات است که کمترین موهبت او عمر جاوید است:

عشق دریای حیات است که اوراتک نیست / عمر جاوید بود موهبت کمتر او. (۵/۶۲)

مولوی، در ابیات متعددی در دیوان شمس، عشق را آب حیات نامیده است:

هله ای عشق که من چاکروشا گردنم که بسی خوب و لطیفست ترا صورت و خو
گرمی مجلسی و آب حیات همه ای همه دل گشته و فارغ شده از فرج و گلو (۵/۶۴)

زهی عشق زهی عشق که ما راست خدایا / چه نفزست و چه خوبست چه زیباست خدایا.
(۱/۶۱)

عشق آب حیات آمد بر هاندت از مردن / ای شاه که او خود را در عشق در اندازد. (۲/۵۵)

کوثرست این عشق با آب حیات / عمر رابی حد و غایت می کند. (۲/۱۵۸)

آب حیات عشق را در رگ ما روانه کن / آینه صبح را ترجمه شبانه کن. (۴/۱۱۷)

عمر که بی عشق رفت هیچ حسابش مگیر آب حیاتست عشق در دل و جانش پذیر (۳/۲۸)

در داستان ابراهیم اشاره کردیم که عشق آتش است. این آتش طلای وجود بشری یا هستی الهی او را از آلودگیهای هستی حیوانی پاک می کند. عشق با دو صفت متضاد خود، که در آتش و آب (یا آب حیات) بیان می شود، هم می کشد و هم زنده می گرداند. مولوی به این خصیصه متضاد و دو گانه عشق در ابیاتی اشاره می کند:

عشق فروخت آتشی کاب حیات از و خجل / پرس که از برای که آن زیرای نفس ما.
(۱/۳۹)

جان نعره می زند که زهی عشق آتشین! / کاب حیات دارد با تونشست و خاست.
(۱/۲۶۱)

ما را هم از آن آتش دل آب حیاتست / بر آتش دل شاد بسوزیم چولا دن. (۴/۱۶۲)
گر آب حیات را بدانی / جز آتش عشق کی گزینی. (۶/۸۹)

و این آب حیوان و آتش، که هر دو در دل عاشق جمع است، همان عشق است:

زهی آب حیوان زهی آتشی / که جمعند هر دو به کانون من. (۴/۲۸۳)

به سبب همین خصلت دو گانه، عشق هم می کشد و هم در عین حال زنده می کند:

این عشق جمله عاقل و بیدار می کشد بی تیغ می بُرد سروبِی دار می کشد
مهمان او شدیم که مهمان همی خورد یار کسی شدیم که او یار می کشد...
نی نی که کشته رادم او جان همی دهد گر چه به غمزه عاشق بسیار می کشد
هَل تا کشد ترا، نه که آب حیات اوست؟ تلخی مکن که دوست عمل وار می کشد... (۲/۱۸۷)

مولوی عشق را، از آن جهت که عاشق را به حالت سکر و مستی می رساند، گاهی نیز شراب می نامد. جسم مثل خم است و عشق مثل شرابِ در خم:

إِيَّهَا السَّاقِي أَدِرْ كَأْسَ الْحَمِيَّا نِصْفَ مَنْ إِنَّ عَشْقِي مِثْلُ خَمْرٍ إِنَّ جِسْمِي مِثْلُ ذَنْ.
(۴/۲۱۶)

شراب عشق می انگوری نیست؛ همان شرابِ طهور است و شرابِ خدا، که جای و خم آن دل است، و مولوی آن را آب حیات نیز می نامد.

شراب عشق بنوشیم و بار عشق کشیم	چنانک اشتر سرمست در میان قطار
نه مستیی که ترا آرزوی عقل آید	زمستی که کند روح و عقل را بیدار
زهر چه دارد غیر خدا شکوفه کند	از آنکه غیر خدا نیست جز صداع و خمار

کجا شراب ظهور و کجامی انگور طهور آب حیاتست و آن دگر مردار...
دلست خنپ شراب خدا سرش بگشا سرش به گیل بگرفتست طبع بد کردار... (۳/۳۱)

چشمه آب حیات، آب حیوان: علم لدنی، معارف الهی، سخنان و افاضات پیر

چنانکه دیدیم، مولوی در بسیاری از غزلهای خود حق، معشوق، روح، عشق و شیخ یا پیر یا مرد کامل را به جای یکدیگر به کار می برد، و نیروها و قابلیت های یکی را در باره دیگران نیز بسط می دهد. این مفاهیم، در کلیات شمس، در عین آنکه در ظاهر با یکدیگر فرق دارند، به علت نسبتها و مشابهتهایی که با هم دارند، گاهی جانشین یکدیگر می شوند و قابلیت های یکسانی را به ظهور می رسانند. همان طور که پیش از این گفتم، هریک از مفاهیم فوق، به علت نقش و وظیفه ای که در راهنمایی سالک دارند، در ابیاتی با خضر مقایسه شده اند؛ و خضر نیز، با تاویلی که از داستان موسی و خضر در آثار صوفیه می شود، مثال و نمونه شیخ یا مرد کامل است که صاحب علم لدنی و برخوردار از معارف غیبی است. وقتی خضر مثال شیخ و پیر مرد کامل می شود، چشمه آب حیوان یا آب حیات نیز — که خضر آن را در ظلمات می یابد و از آن می نوشد — رمز و مثال علم لدنی و معارف الهی می گردد. خضر، با دست یافتن به چشمه آب حیوان، عمر جاویدان می یابد؛ و گمشدگان بیابان و غرقه شدگان دریا را دستگیری می کند و نجات می دهد. پیر و مرد کامل نیز کسی است که در ظلمات این دنیا، از طریق تزکیه نفس و فنای ذات انسانی، نفس الهی خود را تحقق می بخشد؛ و بارستن از دام هستی مجازی، در هستی حق به بقای ابدی می رسد و به سر چشمه معارف حقیقی، که در قلب او گشوده می گردد، دست می یابد؛ و به قول سعیدالدین سعید فرغانی از «عین الحیات علم حقیقی»^{۹۷} سیراب می شود. به عبارت دیگر، بدین ترتیب، سالک طریقت از مجاهده به مشاهده می رسد و شیخ و پیر و اصل می گردد؛ و در نتیجه، همچون خضر، توانایی دستگیری و نجات مریدان و سالکان طریق را از وادی ظلمانی علایق مادی و بحر تاریک هیولی به دست می آورد؛ و آنان را از شب تاریک اسارت و تبعید در زندان دنیا و امواج و گردابهای هایل خواهشهای نفس و اضطراب و تردید می رهاند و به واحه سرسبز یقین و سکینه دل و ساحل امن و رستگاری می رساند. به این اعتبار، علم لدنی با معارف الهی چشمه آب حیوان یا آب حیوان است، و سخن مردی که بدین چشمه یا دریای معارف بیکران دست یافته است نیز آب حیات است؛ زیرا افاضات او جانهای مرده و افسرده اسیر در گور تن را زنده می کند،

و استعدادهای نهفته سالکان طریق را برمی انگیزد، و به قول عراقی در قصیده‌ای که در مدح پیر خویش شیخ بهاء الدین ذکریای ملتانی^{۹۸} گفته است:

شاید ار آب حیات از سخنش می بچکد / زانکه آبشخور او چشمه حیوان آمد.^{۹۹}

برای رسیدن به این چشمه حیوان معارف، همان‌طور که گفتیم، تزکیه نفس و مبارزه با آن شرط است. فانی شدن از خویش و ترک خودی خود شرط وصول به حقیقت و معانی است. عطار، در منطق الطیر، بارها به این مطلب اشاره کرده است. روح یا نفس ناطقه انسانی، که انسانیت انسان ناشی از اوست، طاووس باغ بهشت است؛ و نفس اماره مار هفت سر دوزخ و ابلیسی است که صحبت آدم با او منجر به رانده شدن وی از بهشت گشت. داستان آدم و ابلیس، در عالم کبیر، در وجود انسان — عالم صغیر — تکرار می گردد. وجود ابلیس نفس در انسان مانع رسیدن به اصل و ارتباط با عالم غیب و دریای معارف الهی است؛ بنابراین، باید با کشتن این نفس و ابلیس، از خودی خود رست؛ آنگاه است که انسان به معانی حقیقی راه پیدا می کند و از دست خضر آب زندگانی می نوشد:

خه خه ای طاوس باغ هشت در	سوختی از زخم مار هفت سر
صحبت این مار در خونت فکند	وژ بهشت عدن بیرون فکند...
از وجود تابود مویی به جای	بیوفایت خوانم از سرتا به پای
گر در آیی و برون آیی ز خود	سوی معنی راه یابی از خرد
چون خرد سوی معانیت آورد	خضر آب زندگانیت آورد ^{۱۰۰}

برای گشوده شدن راه مسدود عالم غیب و سرچشمه انوار و معارف الهی، باید چون خضر از سد نهاد انسانی بیرون آمد:

چون خضر برون آی ازین سدها / تا باز گشایند ترا این ره مسدود.^{۱۰۱}

برای رسیدن به صحبت جانان، باید خضر وار کمر مجاهدت بست و دیو هوای نفس اماره را به فرمان و اطاعت درآورد:

جان اگر می ندهی صحبت جانان مطلب	گر نشی خضر بر و چشمه حیوان مطلب
چون ترا دیو هوای نیست بفرمان باری	طمع خام مبر ملک سلیمان مطلب. ^{۱۰۲}

این راه را البته به یاری عقل نمی توان بیمود. سکندر این راه، به قول سنائی، باید گوهر کان انسانی و مادی خویش را به زیر پای درآورد و نفس لئیم را کوفته دارد؛ آنگاه است که به آب حیوان و به خلد ناز و نعیم می رسد:

زین مسافت دودست عقل تهیست	وان مسافت خدای داند چیست
ای سکندر در این ره آفات	همچو خضر نبی درین ظلمات
زیر پای آر گوهر کانت	تا به دست آید آب حیوانت
بادل و جان نباشدت یزدان	هر دو نبود ترا هم این و هم آن
نفس را سال و ماه کوفنه دار	مرده انگارش و به جای بگذار
چون توفارغ شدی ز نفس لئیم	برسیدی به خلد و ناز و نعیم. ^{۱۰۳}

مولوی عقیده دارد در همه موجودات نیازی درونی برای تکامل و ارتقا از زندگی پستر به سوی زندگی عالتر وجود دارد. این نیاز درونی - که، به تعبیری دیگر، همان «جذبۀ حیاتی» برگسون، فیلسوف قرن نوزدهم، است^{۱۰۴} - در سطح موجودات انسانی، ارتقای به مرحله فرشتگی و قرب جانان است.

هر جمادی که کند رود رنبات	از درخت بخت او روید حیات
هر نباتی کان به جان رو آورد	خضر وار از چشمه حیوان خورد
باز جان چون رو سوی جانان نهاد	رخت را در عمر بی پایان نهاد. ^{۱۰۵}

از نظر مولوی، این تکامل از سطحی به سطح دیگر و، در مورد انسان، به جانان رسیدن و عمر بی پایان یافتن. که همان وصول به چشمه آب حیات و استعداد ادراک و دریافت معارف حقیقی است - جز از طریق بیدار شدن آن نیاز درونی میسر نمی شود. این انگیزه تکامل و ترقی مقدمه و شرط عطا و توفیق خداوند است. هر چه انسان بر این نیاز و حاجت به تکامل و ترقی بیفزاید، خداوند نیز به همان نسبت بر عطا و کرم خویش می افزاید:

زانکه بی حاجت خداوند عزیز	می نبخشد هیچ کس را هیچ چیز...
پس کمند هستها حاجت بود	قدر حاجت مرد را آلت بود
پس چو حاجت شد کمند هستها	قدر حاجت می رسد از حق عطا
پس بیفزای حاجت ای محتاج زود	تا بجوشد در کرم دریای جود ^{۱۰۶}

(۱۰۳) حدیقه، ص ۱۱۷.

(۱۰۴) عرفان مولوی، ص ۵۲.

(۱۰۵) مثنوی، دفتر ششم، ص ۲۷۷.

(۱۰۶) همان کتاب، دفتر دوم، ص ۴۳۱.

دنبال پیدا شدن این نیاز به تکامل است که طریقت آغاز می شود؛ و برای طی منازل آن، وجود راهنما و پیر لازم می آید. این راه را، بتنهایی و بخود، بندرت می توان برید. خداوند عطای خود را با واسطه پیر به سالک مشتاق می رساند. پس دست پیر قبضه الله است:

هر که تنها نادرا این ره برید هم به یاری دل پیران رسید
دست پیر از غایبان کوتاه نیست دست او جز قبضه الله نیست.^{۱۰۷}

مولوی، به همین سبب، مدام تسلیم شدن به پیر و اطاعت از دستورات او و عدم انکار او را تکرار می کند:

چون گرفتت پیر هین تسلیم شو همچو موسی زیر حکم خضرو
صبر کن بر کار خضری بی نفاق تا نگوید خضرو هذا فراق...^{۱۰۸}

ماز موسی پند نگرفتیم کو/ گشت از انکار خضری زردرو.^{۱۰۹}

با پیر نباید فزونی و مجادله کرد:

بر قرین خویش مفزا در صفت کان فراق آردیقین در عاقبت
نطق موسی بد بر اندازه ولیک هم فزون آمد ز گفت یار نیک
آن فزونی با خضر آمد شقاق گفت روتو مکیثری هذا فراق
موسیا بسیار گویی دور شو ورنه با من گنگ باش و کور شو.^{۱۱۰}

باید غرور و خودخواهی را کنار گذاشت، و در هر مرتبه ای از ترقی روحی بدان بسنده نکرد، و طالب خضر و رهبر بود. این سری از اسرار داستان موسی و خضر است.

آه سری هست اینجا بس نهان که سوی خضری شود موسی روان
همچو مستسقی کز آبش سیر نیست بر هر آنچه یافتی بالله مایست...
از کلیم حق بیاموزای کریم بین چه می گوید ز مشتاقی کلیم
با چنین جاه و چنین پیغمبری طالب خضرم ز خود بینی بری.^{۱۱۱}

به هر حال، کسی که این خواست درونی یا حاجت و نیاز به ارتقای به مرتبه زندگی عالتر

(۱۰۸) همان کتاب، دفتر اول، ص ۱۸۳.

(۱۱۰) مثنوی، دفتر دوم، ص ۴۴۵.

(۱۰۷) همان کتاب، دفتر اول، ص ۱۸۳.

(۱۰۹) همان کتاب، دفتر دوم، ص ۲۷.

(۱۱۱) همان کتاب، دفتر سوم، ص ۱۱۲.

در او پیدا شود و به سوی حق گریزد و دلبسته خواستهای نفس اماره و علایق زندگی مادی نگردد، به آب حیات، که همان معارف الهی است، دست می یابد.

به حق گریز که آب حیات او دارد توزینهار از و خواه هر نفس زنهار
اگر کسیت بگوید که خواست فایده نیست بگو که خواست از و خاست، چون بود بیکار؟
(۳/۳۲)

اما، چنانکه گفتیم، این آب حیات را می توان از پیر یا شیخ، که به دریای غیب و معارف الهی راه یافته است، نیز دریافت کرد. زیرا پیرو مرد کامل با حق مرتبط است و در حق می زید و کلام او کلام خداست. در خلاصه شرح تعرف (ص ۴۴۶)، درباره چنین پیرو عارفی، ضمن شرح ابیات زیر:

إِذَا أُمْتُطَى الْمَعَارِفُ الْمُعَلَّى سِرّاً إِلَى مَنْظَرٍ عِلِيِّ
وَعِصَاصٍ فِي أَبْحَرِ غَزَارٍ تُفِيضُ بِالْخَاطِرِ الْوَحْيِ

می نویسد:

گفت: چون عارفی که مرا و را بلند بر کشیده باشند بسر مرا و را جز حق — تعالی — به کار نیابد؛ که علوهمت اندر علوهمراد و مقصود توان دانستن. باز گفت: غواصی کند اندر دریاهاى بسیار آب. و به این، دریای غیب همی خواهد؛ یعنی سر را به غیب اندر افکند و اندر غیوب حق — تعالی — آغازد، و خاطر گردانیدن تا جواهر فواید حقیقت بیابد...

در نطق و سخن چنین پیری، آب حیوان یا آب خضر معارف و معانی نهفته است. بنابراین، تشنگان حقایق می توانند این آب معارف را، تا وقتی خود به دریای معانی غیب پی نبرده اند و سرچشمه معرفت و قلب آنان نگشوده است، از نطق اولیا دریافت کنند:

شهره کاریزیست پر آب حیات آب کش تا بر دمد از تونبات
آب خضر از جوی نطق اولیا می خوریم ای تشنه غافل بیا
گرنبینی آب کورانه بفن سوی جو آور مسبودر جوی زن
چون شنیدی کاندیرین جو آب هست کور را تقلید باید کار بست.^{۱۱۲}

چون آب حیات معارف و علم حقیقی را هم از حق و هم از ولی کامل و پیر می توان دریافت، مولوی هم حق و هم ولی را میرآب آب حیات می خواند؛ و از آنجا که در غزلهای مولوی - چنانکه گفتیم - گاهی عشق و معشوق و روح نیز با حق و پیر هویتی یگانه پیدا می کنند. آنها نیز به نوبه خود می توانند میرآب آب حیات باشند که معارف الهی را به سالک طالب و گذشته از موانع و مشکلات راه می نشانند.

آن برهنه گشت و به بحر تو غوطه خورد	چون پا کدل نباشد و پا کیزه اعتقاد؟ ...
سر سبز گشت عالم زیرا که میرآب	آخر زمانبسان را آب حیات داد ...
دریای رحمتش ز پری موج می زند	هر لحظه بغرد و گوید که یا عباد! (۷/۱۰۰)

قومی که بر بُراق بصیرت عروج از خاک به افلاک را آغاز می کنند، و بی حجاب ابر و غبار در ماه حقیقت نظر می کنند، زود موفق می شوند که دانه های شهرت را در خاک وجود خویش بسوزند و نابود کنند، و دامگاههای صعب مسیر سفر را، با یک تک پس پشت بگذارند؛ پس، باید زاغهای طبع را از مردار تعلقات روزه داد، تا آنها طوطی شوند و شکر شکار کنند. و این کار در سایه میرآب آب حیات و پیر شکر مزاج میسر می گردد.

زاغان طبع را تو ز مردار روزه ده	تا طوطیان شوند و شکار شکر کنند
در ظل میرآب حیات شکر مزاج	شاید که آتشان طبیعت شرر کنند ...
فخر جهان و دیده تبریز، شمس دین	کاجزای خاک از گذرش زیب و فر کنند
اندر فضای روح نیابند مثل او	گر صد هزار بارش زیر و زبر کنند. (۲/۱۸۱)

مولوی هم حق را ساقی می خواند و هم عشق را؛ بدان سبب که هر دو شراب به عارف می نشانند - شرابی که سبب جانفزایی می گردد. از این شراب است که اولیا از خود بیخود می شوند و کشف راز و حقایق معنوی می کنند. افلاکی، در ضمن توضیح ابیات زیر از دیوان شمس، به این شراب اشاره می کند:

کدام شربت نوشید پوره اذهم	که مست وارشد از ملک و مملکت بیزار
چه سُکر بود که آواز داد سُبْحانی	که گفت رمز آنا الحق و رفت بر سردار

و می نویسد:

همچنان نقل است که روزی، از عرفای زمان، جماعتی به زیارت حضرت مولانا آمده بودند. یکی از ایشان از سر آیین حدیث که إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى شَرَاباً أَعْدَهُ لِأَوْلِيَائِهِ إِذَا

شَرِبُوا سَكِرُوا وَاذَا سَكِرُوا طَابُوا وَاذَا طَابُوا ذَابُوا...^{۱۱۳} سؤال کرد تا آن چه شراب است؟ فرمود که چون حضرت محمد رسول الله - صلی الله علیه و سلم - به قرب خاص قَابِ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰی اختصاص یافته مشرف گشت و بر مشرفات حقایق مُشْرِف شد و جمال جلال حضر احدیت را به دیده بصیرت مشاهده فرمود، بعد از کشف لطایف سبحانی و تحقیق رموز کنوز ربّانی، از حضرت عزّت دو جام جهان‌نمای از نور حاضر آمد - یکی پر از شراب خالص و یکی پر از شیر سایغ - و به اختیاریکی از این دو جام اشارت رسید. حضرت رسول - صلی الله علیه و سلم - فرمود که: اِخْتَرْتُ اللَّبَنَ وَاجْتَبَاْتُ الْخَمْرَ لِأَخْبَارِ أُمَّتِي. زیرا که آن عهد ابتدای احکام قوانین شریعت و استحکام اساس اوامر طریقت بود؛ جام جهان‌نمای حقیقت را جهت عارفان امت و خاصان ملت خویش محافظت فرمود. و از بوی خوش آن شراب است که بعضی از اولیاء کُتْل اوقات بیخود می شوند و کشف رازها می کنند...^{۱۱۴}

در ابیات دیگر این غزل، که دوبیت آن را افلاکی ذکر کرده و توضیح داده است، مولوی این شراب را شراب عشق می نامد، که شراب طهور است، و «طهور» را نیز آب حیات می خواند.

کجا شراب طهور و کجای انگور / طهور آب حیات است و آن دگر مردار... (۳/۳۴)

مولوی در یک جا این شراب را بوضوح، در ضمن یک ترکیب تشبیهی، همان عِلْم مِّنْ لَّدُن می خواند که خود از آن نوشیده و مست شده است.

ای عاشقان ای عاشقان پیمانه را گم کرده ام	زان می که در پیمانه ها اندر نگنجد خورده ام
مستم ز خمر مین لَدُن رو محتسب را غمز کن	مر محتسب را و ترا هم چاشنی آورده ام. (۶/۲۷)

ساقی این شراب جانفزا حق است.

عشق آن زنده گزین کویا قیست / کز شراب جانفزایت ساقیست.^{۱۱۵}

و نیز ولی کامل و واصل، که در عین حال عشق و معشوق است، و آب حیات و این شراب

(۱۱۳) تمامی این حدیث در احادیث مثنوی، ص ۱۸۰ آمده است.

(۱۱۴) کلیات شمس، ج ۳، ص ۳۴ - حاشیه. درباره این حدیث و توضیح آن؛ نیز - احوال مولانا جلال

الدین مولوی، ص ۴۷. (۱۱۵) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۵.

مستی بخش و حیاتبخش را به طالبان و عاشقان می نوشاند:

صنما از آنچه خوردی بهل اند کی به ماده غم تو بستوی ما را توبه جرعه ای صفا ده...
ز شراب آسمانی که خدا دهد نهانی بنهان ز دست خصمان توبه دست آشنا ده. (۵/۱۵۴)

مولوی خود به این مرتبه از تعالی روحی رسیده است که به مریدان آب حیات معارف حقیقی بنوشاند. به این موضوع، خود در چندین غزل اشاره دارد. فریدون سپهسالار می گوید که مولوی به مقام قطب وقت خویش رسیده بود؛^{۱۱۶} و بعد اضافه می کند:

چون کامل بدین درجه شریف می رسد و تمامت وجود را طفیل ذات خود می یابد،
بر روی واجب می گردد تا عالمیان را از مقام و شأن خویش با خبر گرداند و
عظمت خود را بر همه هویدا کند... چنانکه نقل است از سلطان العارفین، بایزید
بسطامی — قدس الله روحه العزیز — که فرمود: هر که مرا دید از شقاوت ایمن
شد. ۱۱۷

مولوی نیز می گوید:

آنچ می آید ز وصفت این زمانم در دهن بر مرید مرده خوانم اندر اندازد کفن
خود مرید من نمیرد کاب حیوان خورده است وانگهان از دست کی؟ از ساقیان ذوالمنن. (۴/۱۹۸)

شواهد دیگر، درباره اینکه مولوی از «آب حیات» به علم لدنی و معارف الهی تعبیر می کند، و ساقی این آب حیات و خمرین لذن نیز حق یا پیر یا معشوق و یا عشق است، در دیوان شمس یافت می شود.^{۱۱۸}

آب حیوان و چشمه حیوان، علاوه بر آنکه رمز معارف الهی و علم لدنی است، رمز سخن پیرو کلامی که بیانگر این معارف است نیز محسوب می شود.

آب حیات آمد سخن کاید ز علم من لذن / جان را از و خالی مکن تا بر دهد اعمالها. (۱/۵)

(۱۱۶) احوال مولانا جلال الدین مولوی، ص ۷۳.

(۱۱۷) همان کتاب، صص ۷۴، ۷۵؛ در توضیح بیتهای فوق، افلاکی نیز به سخن با یزید اشاره کرده است — مناقب افلاکی، ص ۳۷۵.

(۱۱۸) مثلاً — ۲/۱۸۲، ۲/۲۸۳، ۲/۲۵۸، ۳/۳۲، ۳/۲۹۵، ۴/۴۰، ۴/۵۰ (حاشیه)، ۴/۲۰۰، ۵/۲۱۴، ۶/۹۷، ۶/۱۰۲، ۶/۲۸۳، ۶/۲۹۹، ۷/۱۴۸.

سخنان پیر یا معشوق چشمه آب حیات یا معشوق است، که چون تلقین کند مرده از او جان می یابد.

هر چه آن خسرو کند شیرین کند چون درخت تین که جمله تین کند...
با دم او می رود عین الحیات مرده جان یابد چو او تلقین کند. (۲/۱۵۷)

سخن کسی که سرچشمه های علم و معرفت حقیقی در دلش جوشیده است آب حیات است؛ و دمش، چون مسیحا، دواى بیماری و زنده کننده مردگان است.

چو هم معنان تو گردد عنایت دلها شودینابع حکمت ز قلب تو جاری
روان شود زلسانت چو سیل آب حیات دمت بود چو مسیحا دواى بیماری. (۶/۲۹۹)

ترکیب «چشمه حیوان گشادن» نیز به معنی سخن گفتن از عِلْمِ مِنْ لَدُنْ و معارف حقیقی است:

چشمه حیوان بگشا هر طرف / نقد کن آن قصه و افسانه را. (۱/۱۶۰)

شواهد دیگری نیز در غزلهای مولوی وجود دارد که آب حیات استعاره و رمز برای سخن پیر است و دیگر مفاهیمی که می تواند نقش پیر داشته باشد.

سه روز شد که نگارین من دگر گونست شکر ترش نبود آن شکر ترش چونست
به چشمه ای که درو آب زندگانی بود سبوبردم و دیدم که چشمه پر خونست. (۱/۲۸۲)

جوش بر آورد و روان کرد آب از شفقت چشمه حیوان من
نک اثر آب حیاتش نگر در بن هرسی و دودندان من
آب حیاتست روانه ز جوش تازه بدو سدره ایمان من
بنده این آبم و این میر آب بنده تر از من دل حیران من. (۴/۲۹۶)

گشاده زاتش او آب حیوان / که آبش خوشترست ای دوست یا نار؟ (۲/۲۸۵)

مفاهیم دیگر آب حیات

آب حیات، علاوه بر معارف الهی و علم لدنی و نیز سخن پیر، به مفاهیم دیگر نیز تعبیر شده است:

آب حیات: لطف حق

ای میر آب بگشا آن چشمه روان را تا چشمها گشاید ز اشکوفه بوستان را
آب حیات لطف در ظلمت دو چشمت زان، مردمک چو دریا کردست دیدگان را. (۱/۱۱۹)

آب حیات: لطف و کرم

این جوی کند غرقه ولیکن نگشدد مرد / کو آب حیاتست و بجز لطف و کرم نیست. (۱/۱۹۹)
هزار چشمه حیوان چه در شمار آید / اگر ازو لطف بی شمار باز آید. (۲/۲۳۴)

چشمه گه حیوان: آتش چهره او (شمس)

جمله را آب در اندازد و در آن آتش شو / کاتش چهره او چشمه گه حیوانست. (۱/۲۳۸)

آب حیات: مرگ

از مرگ چرا ترسم کو آب حیات آمد / و ز طعنه چرا ترسم چون او به سرم آمد. (۲/۵۷)

آب حیوان: ایمان

آب حیوان ایمان خاک سیهی گُفران / بر آتش تو هر دو مانده خس باشد. (۲/۴۶)
عالم مادی گوهر کفر است و، بنابراین، تاریک و ظلمانی — اما در همین عالم است که
می توان به ایمان رسید. بنابراین، ایمان آب حیوانی است نهفته در ظلمت این جهان:

چرخ بود جای شرف خاک بود جای تلف باز هم زین دو خطر چون بر سلطان برسم
عالم این خاک و هوا گوهر کفرست و فنا در دل کفر آمده ام تا که به ایمان برسم ...
رحمت حق آب بود جز که به پستی نرود خاکی و مرحوم شوم تا بر رحمان برسم. (۲/۱۸۵)

آب حیوان: وصال بار

زند گیم وصل تو مرگم فراق بینظیرم کرده ای اندر دوفن
پس بجستم آب حیوان خضر گفت بیوصالش جان نیابی جان مکن. (۴/۲۳۶)

ای وصل تو آب زند گانی / تدبیر خلاص ما تودانی. (۶/۷۴)

آب حیوان: دمدمه لطیف یار

منم کنون ز عشق رخ چو گلشن تو فراسرو و گلشن چو صد هزار دستان
بیابیا دم ده که دمدمه ی لطیف حیات دل فزاید مرا چو آب حیوان (۴/۱۶۰)

آب حیوان: خیال یار

گفتم به دلم چونی، گفتا که در افزونی زیرا که خیالش را هستم بخدا مسکن
در سینه خیال او وانگاه غم و غصه! در آب حیات او وانگه خطر مردن! (۴/۱۵۷)

آب حیات: نزل شهیدان عشق حق

آب حیات نزل شهیدان عشق تست / ای تشنه کشتگان را زان نزل می چشان. (۴/۲۵۸)

آب خضر: لب، یا می لب یار

می تلخی که تلخیها بدو گردد همه شیرین بت چینی که نگذارد که افتد بر رخ ما چین
میش هر دم همی گوید که آب خضر را در کش رخس هر لحظه می گوید که گلزار مخلصین
زبان چرب او کارد درختانی پر از زیتون لب شیرین او خواند با فسون سوره والتین. (۴/۲۹۹)

آب حیوان: جمال جانفزای یار (حق، شمس)

آتشینا، آب حیوان از کجا آورده ای دانم این، باری، که الحق جانفزا آورده ای ...
خبرگان روی خود را از ره و منزل پیرس چون برایشان شعله های کبریا آورده ای ...
می نگنجد جان ما در پوست از شادی تو کاین جمال جانفزا از بهر ما آورده ای. (۶/۱۰۵)

عین القضاة نیز جمال ازلی را آب زندگی نامیده است: «قلب تشنه تو را سیراب نمی کند
مگر جمال ازلی که آب زندگی است.»^{۱۱۹}

آب حیات: ثنا و دشنام یار

مباد با کس دیگر ثنا و دشنامش / که هر دو آب حیاتست پخته و خامش. (۳/۱۱۸)

ماهی: جان، روح، عارف دریا: عالم غیب، ملکوت، عالم معانی و حقیقت

ماهی، در غزل‌های مولوی، رمز روح و جان است؛ و دریا، در ارتباط با آن، رمز عالم ملکوت، عالم غیب، عالم نور، عالم معانی و حقیقت است. پیش از این، در ضمن بیان داستان خضر و موسی، اشاره کردیم که ماهی بریان، رهِتوشهٔ موسی و یوشع در سفر به مجمع‌البحرین و دیدار خضر، از پی رسیدن اثر آب حیات در مجمع‌البحرین و تأثیر خضر زنده شد و روانهٔ دریا گشت. — (خضر و موسی) هم در مثنوی و هم در کلیات شمس به این موضوع اشاره شده است.

آن سو که خشک ماهی شد پیش خضر زنده / آن سو که دست موسی چون ماه انور آمد.
(۲/۱۷۱)

ماهی بریان ز آسیب خضر / زنده شد در بحر گشت او مستقر ۱۲۰

«ماهی خشک» یا «ماهی بریان»، در ابیات فوق، رمز روح و جان فسرده در قالب تن و دنیای مادی است. این ماهی فسرده و مرده در حضور خضر (پیر) و آب حیات سخنان برخاسته از علم لدنی وحی زنده می‌شود، و چون پیر یا خضر در عالم معنی و دریای عالم ملکوت شناور می‌گردد.

مولوی ترکیب «ماهی جان» را، که حکایت از تشبیه جان به ماهی دارد، در ابیاتی به کار برده است.

ایا ماهی جان در شستِ قالب / ببین صیاد را در شست منگر. (۲/۲۸۳)
ای دل من در هوایت همچو آب و ماهیان / ماهی جانم بمیرد گریگردی یک زمان.
(۳/۲۱۰).

ماهی جان ما که پیچانست / بر لب جو بیار یاستی (۷/۳۷)

همچنین ترکیب «دریای معانی» و «دریای جان»، در غزل‌های مولوی، اشاره به عالم ملکوت و عالم غیب و عالم حقیقت دارد:

چو ماهی باش در دریای معنی	که جز با آب خوش همدم نگرده
ملالی نیست ماهی را ز دریا	که بی دریا خود او خرم نگرده

یکی دریاست در عالم نهانی که دروی جزبنی آدم نگردد
 ز حیوان تا که مردم وانبرد درون آب حیوان هم نگردد. (۲/۷۰)
 رو، رو، ای جان، سبکخیزِ غریبِ سفری / سوی دریای معانی که گرامی گهری
 (۶/۱۵۵).

نوش و جوش عاشقان تا عرش و تا کرسی رسید بر گذشت از عرش و فرش این کاروان عاشقان
 از لب دریا چه گویم؟ لب ندارد بحر جان بر فرودست از مکان و لا مکان ای عاشقان
 ما مثال موجهها اندر قیام و در سجود تا بدید آید نشان از بی نشان ای عاشقان
 گر کسی غواص نبود بحر جان بخشنده است کوهی بخشد گهرها رایگان ای عاشقان (۴/۲۰۱)

جان انسانی، از آنجا که جزئی از دریای جان است، خود نیز دریایی است.

گر آخر آمد عشق تو گردد ز اولها افزون بنوشت توقیعت خدا گالاخرون السابقون
 زرین شده طغرای او ز «انافتحنا» های او سر کرده صورتهای او از بحر جان، آبگون
 تن را تو مشتی گاه دان در زیر او دریای جان گرچه زیرون ذره ای صد آفتابی از درون. (۱/۸۵)

این دریای معانی یا دریای جان دریای حقایق و معارف است؛ به همین سبب، آب آن نیز آب حیات و علم و معارف است. این آب بیرون از چرخ و زمین است؛ و ماهی جان، تا از حوض حقیر و خرد این جهان و علم و لذتهای این جهانی آزاد نشود، از آب این بحر بیکران نخواهد چشید.

زمین و آسمان دلو و سبب ویند برونست از زمین و آسمان آب
 تو هم بیرون رو از چرخ و زمین زود که تا بینی روان از لا مکان آب
 رهد ماهی جان - تو ازین حوض بیا شامد ز بحر بیکران آب
 در آن بحری که خضرانند ماهی در و جاوید ماهی، جاودان آب
 از آن دیدار آمد نور دیده از آن بامست اندر ناودان آب... (۱/۱۷۹)

محمی الدین عربی، در تأویل آیه انزل من السماء ماء فسالت اودیة بقدرها (رعد ۱۳: ۱۷)، آب را تأویل به علم حقیقی و معارف می کند.^{۱۲۱} و سعیدالدین سعید فرغانی نیز، در ضمن تأویل حدیث کُنتُ نَبِيًّا وَاَدُمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالْطِّينِ می نویسد: که منظور از آب، در این حدیث، علم است: «علم به صورت آب مصور می شود.»^{۱۲۲} مولوی، در جای دیگر نیز، زبان را به منزله

آن بحر بیکران است:

سیر نمی شوم ز تونیست جز این گناه من سیر مشور ز حتم ای دو جهان پناه من
سیر و ملول شد زمن خنب و سقا و مشک او تشنه ترست هر زمان ماهی آبخواه من
در شکنید کوزه را پاره کنید مشک را جانب بحر می روم پاک کنید راه من. (۴/۱۱۹)

مولوی به این بحر — چنانکه در پیش نیز گفته ایم — راه برده است؛ و با ماهیان دیگر، واصلان دیگر، از این بحر نزل خورده است؛ و به همین سبب، با خاکیان نمی آمیزد. اما کسی این آب خوردن او را از بحر معارف و عالم ملکوت، این کسب فیض او را از دریای معانی نمی بیند؛ چنانکه کسی نیز آب خوردن ماهی را در دریا نمی بیند:

با ماهیان ز بحر تو من نزل می خورم با خاکیان ز رشک تو چون آب رو غم
گرچه ز بحر صنعت من آب خوردنست چون ماهیم، نبیند کس آب خوردنم. (۴/۴۸)

مضمونهای ماهی و دریا و استفاده رمزآمیز از آنها از مضامین مورد علاقه مولوی است که در غزلیات مولوی بدفعات تکرار شده است:

می طپد ماهی بی آب بر آن ریگ خشن تا جدا گردد آن جان نزارش ز بدن...
عارفانی که نهانند در آن قلزم نور دشان جمله ز نور یست ظلمات شکن. (۴/۲۲۹)

تو بحر و جهان ماهی بگاهی چیست و بیگاهی / حیات ماهیان خواهی برایشان آب
حیوان شو. (۵/۳۱)

همچو ماهی ز ره ز خود سازم / تا به بحر آشنا بیا موزم. (۴/۷۹)
تا ما رزمین باشی کی ماهی دین باشی / ما را چو شدی ماهی پس حمله به دریا کن.
(۴/۱۵۴)

ایا ماهی یقین گشتت ز دریای پس پشتت بگردان روی و واپس رو چو توا اهل دریایی
ندای از جمعی بشنوبه آب زندگی بگرو در آدر آب و خوش می رو به آب و گل چمی پایی (۵/۲۲۹)

مولوی همچنین ماهی را با آب مقایسه می کند. این آب نیز می تواند تعبیر از دریا باشد به اعتبار معنی مجازی و ذکر مظروف و اراده ظرف.

مرا اگر تو نخواهی منت بجان خواهم و گردم نگشایی مقیم در گاهم

زبان را ناودان، و علم و معارف جوشیده از دل پاک را به منزله آب و باران، دل را مثال ابر می‌داند، و نیز آسمان را دل و زمین را به منزله زبان می‌گیرد. آب از آسمان یا ابر بر بامها فرومی‌ریزد و از ناودان نازل می‌شود. علم حقیقی نیز از دل پاک می‌جوشد و از بام سینه‌ها می‌گذرد و از ناودان زبان فرومی‌ریزد. اگر سینه‌ها پاک باشد، این آب، که از ناودان می‌ریزد، حقیقت است و باطل و بیهوده نیست:

دل مثال آسمان آمد زبان همچون زمین	از زمین تا آسمانها منزل بس مشکلست
دل مثال ابر آمد سینه‌ها چون بامها	وین زبان چون ناودان، باران از اینجا نازلست
آب از دل پاک آمد تا به بام سینه‌ها	سینه چون آلوده باشد این سخنها باطلست
این خود آن کس را بود کز ابر او باران چکد	بام کواز ابر گیرد ناودانش قایلست
آنکه برد از ناودان دیگران او سارقست	آنکه دزد آب بام دیگران او ناقلست... (۱/۲۳۵)

به هر حال، مولوی در بسیاری از غزلها، وقتی از ماهی سخن می‌گوید، منظورش جان و روح است؛ و از دریا منظورش عالم ملکوت و معارف حقیقی یا همان عالم غیب که ماهی جانها دوباره باید به آنجا برگردند. در این صورت، خشکی و عالم مادی و خاکی، در مقابل دریا، اسارتگاه روح است. مولوی، در غزلی، میان ماهی و خشکی و دریا همان رابطه‌ای را برقرار می‌کند که در میان رمزهای مشهور مرغ و قفس و آسمان، به مناسبت دیگر، میان باز و صید و دست و جانب سلطان برقرار است:

چگونه بر نبرد جان چو از جناب جلال	خطاب لطف چو شکر به جان رسد که تعال
در آب چون نجهد زود ماهی از خشکی	چو بانگ موج به گوشش رسد ز بحر زلال
چرا ز صید نپرد به سوی سلطان باز	چو بشنود خبر «اِز جمعی» ^{۱۲۳} ز طبل و دوال
بپر، بپر، هله ای مرغ سوی معدن خویش	که از قفس بر هیدی و باز شد پروبال
ز آب شور سفر کن به سوی آب حیات	رجوع کن به سوی صدر جان ز صفِ نِعال
برو، برو، تو که مانیز می‌رسیم ای جان	ازین جهان جدایی بدان جهان وصال...
ز خاک دست بداریم و بر سما پریم	ز کودکی بگریزیم سوی بزمِ رجال... (۴/۱۵۶، ۷)

سالکی که بانگ موج بحر زلال عالم حقیقت به گوش او رسیده است و خطاب لطف چو شکر را چشیده است، از این رحمت حق سیر نمی‌شود؛ و ماهی آبخواه روح او هر زمان تشنه‌تر است. این ماهی به آبهای حقیر و اندک و محدود این جهان قانع نمی‌گردد و عازم

(۱۲۳) اشاره به آیه شریفه: اِزْجَمِیْ اِلَیْ رَبِّکِ رَاضِیَةً مَرْضِیَّةً (فجر ۸۹: ۲۸)

چوماهیم که بیفکند موج بیرونش بغیر آب نباشد پناه و دلخواهم. (۴/۷۹)
 ای دل من در هوایت همچو آب و ماهیان ماهی جانم بمیرد گر بگردی یک زمان
 ماهیان را صبر نبود یکزمان بیرون آب عاشقان را صبر نبود در فراق دلستان. (۴/۲۱۰)

آب و دریا همچنین اشاره به حق است.

افلاکی در شأن نزول غزل دیگری که با دوبیت منقول از ۴/۷۹ آغاز می شود چنین توضیح می دهد:

روزی معین الدین پروانه، از حضرت مولانا سؤال کرد که مشایخ ماضی را — آنارَ
 اللّهُ بُزْهَانَهُمْ — علی الانفراد اورادی و ذکر ی بوده است... حضرت خداوند گار را
 طریقه ذکر چگونه است؟ فرمود که ذکر ما اللّهُ اللّهُ است، از آنکه ما اللّهیانیم، از
 اللّهُ می آیم و باز به اللّهُ می رویم... و این شعر را فرمود: مرا اگر تو نخواهی...

در غزل زیر، معشوق یا شمس، که خود مظهر حق است، آب حیات خوانده شده و خلقان ماهی:

کی بود ذره که گوید تو مروای خورشید کی بود بنده که گوید به تو سلطان تومرو
 لیک تو آب حیاتی همه خلقان ماهی از کمال کرم و رحمت و احسان تومرو. (۵/۶۳)
 و در غزل زیر، بحر رمز و مثال حق است:

مربحر را ز ماهی دایم گریز باشد زیرابه پیش دریا ماهی حقیر باشد
 مانند بحر قلزم ماهی نیابی ای جان در بحر قلزم حق ماهی کثیر باشد
 بحرست همچو دایه ماهی چو شیر خواره پیوسته طفل مسکین گریان شیر باشد
 با این همه فراغت گریز را به ماهی میلی بود به رحمت فضل کبیر باشد
 وان ماهی که داند کان بحر طالب اوست پایش ز روی نخوت بر فوق شیر باشد... (۲/۱۷۶)

و نیز در غزلی، که ظاهراً متکلم حق است و مخاطب شاعر، حق خود را بحر و شاعر عارف را ماهی می نامد:

نگفتمت که منم بحر و تو یکی ماهی / مرو به خشک که دریای با صفات منم. (۴/۵۸)
 بنا بر رابطه ای که حق، معشوق، پیر با عشق دارد — و قبلاً به آن اشاره کردیم — مولوی

عشق را نیز با دریا مقایسه و تشبیه می کند.

این سخن آبیست از دریای بی پایان عشق تا جهان را آب بخشد جسمها را جان کند
هر که چون ماهی نباشد جوید او پایان آب هر که او ماهی بود کی فکرت پایان کند. (۲/۱۱۱)

طرفه دریایی معلق آمد این دریای عشق / نی به زیرونی به بالانی میان ای عاشقان.
(۴/۲۰۲)

کشتی

در داستان خضر گفتیم که وقتی موسی و خضر بر کشتی سوار می شوند، خضر کشتی را سوراخ می کند و سپس در توضیح علت کار خود می گوید: کشتی را بدان علت سوراخ کردم که از آن درویشان بود؛ و اگر سالم بود، پادشاه ظالم آن را بقهر از ایشان می گرفت. (— کشتی در داستان خضر) در این قسمت از داستان، تأویلهای اساس تأویل رمزهای دریا، کشتی، صاحبان کشتی (مساکین و درویشان)، و پادشاه ظالم صورت می گیرد. در کشف الاسرار میبیدی، دریا به معرفت (دریای معرفت)، کشتی به انسانیت، صاحبان کشتی (مساکین) به مؤمنان و فقرا یا عارفان، و شاه ظالم به شیطان تأویل می شود. خواجه عبدالله انصاری در توجیه این تأویلهای می نویسد:

اما شکستن کشتی در دریا و کشتن غلام و باز کردن دیوار، این هریکی، از روی فهم، بر ذوق اهل مواجید، اشارت به اصلی عظیم دارد. گفته اند که دریا دریای معرفت است، که صد هزار و بیست و اند هزار نقطه عصمت، هریکی با اقت خویش و قوم خویش، در آن دریا غواصی کردند، به امید آنکه مگر جواهر توحید از آن دریا در دامن طلب گیرند که *فَمَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ*. و آن کشتی کشتی انسانیت است که خضر می خواست تا به دست شفقت آن را خراب کند و بشکند؛ و خداوندان آن سفینه مساکین بودند، سکینه صفت ایشان؛ و از بارگاه قدم با ایشان این خطاب رفته که *هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ*. (فتح ۴۸: ۴) خضر چون به دست شفقت کشتی انسانیت خراب کرد، موسی (ع) ظاهر آن به پیرایه شریعت و طریقت آراسته و آبادان دید، گفت: *أَخَرْتُهَا لِتُغْرَقَ أَهْلُهَا*. (کهف ۷۱: ۱۸) خضر جواب داد که *وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ*. (کهف ۷۱: ۱۸) از پس این آبادانی ملکی است شیطانی که در جوار کشتی کمین قهر ساخته تا بقهر و مکر خود سفینه را بستاند و روز و شب در وی راه کند که *إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنَ*

ابنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّم. این آراستگی و آبادانی به دست شفقت برداریم. تا چون شیطان بیاید، ملک وار ظاهر خراب بیند، پیرامن آن نگردد. ۱۲۴

صاحب مشارق الدراری، در تأویل مفصلی که از داستان خضر و موسی به عمل آورده است، خضر را به روح مجرد و موسی را به نفس که اسیر تن است تأویل می کند. دریایی را که موسی و خضر در آن سوار کشتی می شوند به بحر امکان، که باطن روح و ظاهر نفس است؛ کشتی را به اخلاق و آداب ایمانی، که موسی فکر می کرد آنها سبب وصول به ساحل نجات است؛ مساکین را، که صاحبان کشتی بودند، به قوا و اعضای انسان که در بحر امکان افعال مختلف نامتناهی به وجود می آورند؛ و ملک غاصب را، که چون عیب در کشتی ببیند از غضب و ابطال آن بیکبارگی بازمی ماند، به عجب تأویل می کند. ۱۲۵

مولوی، در یک جا، کشتی را، در رابطه با خضر، که عشق است، به وجود صوفی تعبیر می کند که عشق آن را می شکند و غرور و تکبر او را، که زائیده خودبینی و توجه به هستی مجازی است، از بین می برد. این شکستگی وجود صوفی را صافی می کند؛ تا آنجا که لذت را در فقر و بی نیازی می جوید، و از لذت فقر سر مست می شود، و در همه چیز حق را متجلی می بیند، و سراسر تواضع و ایثار می گردد. این ترک هستی و تواضع و ایثار است که وجود صوفی را از دست سلطان جبار، که شیطان نفس اماره است، می رهااند.

آن شنیدی که خضر تخته کشتی بشکست	تا که کشتی ز کف ظالم جبار برست
خضر وقت تو عشقست که صوفی ز شکست	صافیست و مثل دُرد به پستی بنشست
لذت فقر چو باد است که پستی جوید	که همه عاشق سجده ست و تواضع سر مست
تا بدانی که تکبر همه از بیمزگیست	پس سزای متکبر سر بیذوق بست... (۱/۲۳۸)

در بیت‌های زیر نیز، کشتی همان وجود و هستی صوفی است، که در آگیر خضر، به شرط شکستگی و تواضع، قادر به سفر است نه با عجب و تکبر. چنانکه موسی، با آنکه پیامبر خدا بود، مرید خضر شد و کشتی را خضر در بحر سوراخ کرد.

کشتی شکسته باید در آگیر خضر	کشتی چون شکنی تونه کشتی که لنگری
دنیا چه قطره ست گذر کن چو پاشکست	با پای ناشکسته ازین پول نگذری. (۶/۲۱۵)

ارواح آدمیان، به سبب سابقه ازل، با یکدیگر آشنایند. آنچه سبب بیگانگی ماهیان ارواح

در دریای هستی می شود صورت ظاهر آدمیان و تن و تعلقات ناشی از آن است. اگر خضری این کشتیهای تن را می شکست و اختلافهای ظاهری را از میان برمی داشت، جانها چون ماهیان در این دریا با هم آشنا بودند.

و گر خضری در اشکستی بنا گه کشتی تن را / درین دریا همه جانها چوماهی آشنایستی.
(۵/۲۴۶)

۷. داود

الف) داستان داود

نام داود شانزده بار در قرآن مجید ذکر شده است. در قاموس کتاب مقدس آمده است که «داود جوانترین فرزندان یسا از سبط یهودا بود که تقریباً در سنه ۱۰۳۳ قبل از مسیح در بیت لحم تولد یافت.»^۱ به موجب آیه ۱۶۱ از سوره نساء و آیه ۵۷ از سوره بنی اسرائیل، به حضرت داود کتاب زبور داده شده است. اما، یهودیان داود را پیغمبر نمی دانند و او را صاحب کتاب نمی شناسند؛ بلکه، در نظرایشان. داود و سلیمان دومین و سومین پادشاهان اسرائیل هستند. تورات نبی زمان داود را اناثان معرفی می کند. بنابر عقیده یهود و نصاری، زبور یا مزامیر تماماً از آن داود نیست؛ ولی اکثر آن، سرودهایی است که داود سروده است... قرآن مجید داود را در جمله رسل شمرده ولی به نبوت وی تصریح نکرده است.^۲ در دیوان شمس، اشاره هایی که به داستان حضرت داود شده است محدود به ذکر نام خود وی در ارتباط با بعضی از معجزات اوست؛ و از شخصیت های دیگر در داستان داود، جز در یک بیت عربی، نامی به میان نیامده است.

جالوت و طالوت

إِنَّ جَالُوتَ بَارَزَ الطَّالُوتَ / إِنَّ دَاوُدَ قَدَّرَ وَافِيَ السَّرْدَ. (۲/۲۴۴)

نام جالوت در آیات ۲۴۹ و ۲۵۰ و ۲۵۱ از سوره بقره آمده است؛ و قصه طالوت و کشته شدن جالوت به دست داود ضمن آیه های ۲۴۶ تا ۲۵۱ ذکر شده است. بنی اسرائیل از پیغمبر خود می خواهند که برای آنها پادشاهی معین کند تا به همراهی او با دشمن بجنگند. آن پیغمبر می گوید که خداوند طالوت را به پادشاهی شما برگزیده است. جالوت یکی از دشمنان بنی اسرائیل است که بالشکری انبوه با طالوت و تعداد اندک یاران او به جنگ بر می خیزد؛ و در این جنگ، سپاه جالوت، به خواست

و مدد خداوند، از سپاه طالوت شکست می‌خورند؛ و در همین جنگ است که جالوت به دست داود به قتل می‌رسد. در تورات، نام جالوت «چلیات» و نام پیامبر بنی اسرائیل «شموئیل» و نام پادشاهی که وی برای قوم بنی اسرائیل به فرمان خدا برمی‌گزیند. «شائول» است.^۳

آهن (زره‌سازی و نرم کردن آهن)

داود و ارمای آهن چوموم گردد / کاهنر با ست دلبردل آهنست امشب. (۱/۱۸۶)
 آهن شکافتن بر داود عشق چیست / خامش که شاه عشق عجایب تهمنیست. (۱/۲۵۷)
 زان قدرت پیوستش داود نبی مستش / تاموم کند دستش گرسنگ و حدید آمد. (۲/۵۶)
 عشق داود شود آهن از و نرم شود / شیر آهوشود آنجا و از و آهوتر. (۳/۳)
 گوش همه سر خوشان عشق کشد کش کشان / عشق تو داود تست موم بود آهنش. (۳/۱۱۳)
 ای جوشن را چودست داود / یا رستم جنگ را چو جوشن. (۴/۱۸۶)
 دودست عشق مثال دودست داودست / که همچوموم همی گردد از کفش آهن. (۴/۲۷۳)
 بهار نومگرداود وقتست / کزان آهن بیافیدست جوشن. (۵/۳)
 چه آسان می‌شود مشکل به نور پاک اهل دل / چنانک آهن شود مومی ز کف شمع داودی.
 (۵/۲۴۸)

امشب چومه برآید داود جان بیاید / ای رنج موم گردی گریج آهنینی. (۶/۲۰۷)
 خود در فسون شیرین لبی مانند داود نبی / آهن چومومی می‌شود برمی‌کنیش از آهنی. (۷/۹۰)
 ما آهن لشکر سلیمان خودیم / جز در کف داود نگردیم چوموم. (۸/۲۱۵)

در آیه ۸۰ سوره ۲۱ انبیاء، به صنعت زره‌گری داود اشاره شده است: *وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُؤْسٍ لِّكُمْ لِتُخْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ*، و در آموختیم او را کردن زره پوشیدن شما را، تا نگاه دارد شما را از بردشمن، هستید شما شکرکنندگان.^۴ در آیه‌های ۱۰ و ۱۱ سوره سبا، به نرم بودن آهن در دست داود و زره‌گری وی نیز اشاره شده است: *وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَالنَّالَةَ الْحَدِيدَ، إِنْ أَعْمَلَ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ...*، و بدرستی که بدادیم داود را از ما فضلی. یا کوهها، بروید (یا تسبیح کنید) با او و مرغان، و نرم گردانیدیم او را آهن، که بکن زرهها تمام، و بینداز (یا اندازه کن) اندر یافتن...^۵ طبری در این مورد می‌نویسد:

پس داود — علیه السلام — از خدای عز و جل اندرخواست که وی را چیزی دهد که کسب وی از آن بود. و خدای — عز و جل — آهن را فرمانبرداری گردانید تا بردست وی

(۴) ترجمه تفسیر طبری، ج ۴ ص ۱۰۳۷.

(۳) همان کتاب، ۲۷۳ — ۲۷۵.

(۵) همان کتاب، ج ۵، ص ۱۴۵۳.

همچنان خمیری بودی؛ وجبریل - علیه السلام - را پیش وی فرستاد تا او را زره گری اندر آموخت و بگفت وی را که آن حلقه های زره چگونه کند و چگونه درهم اندازد. و این آن است که خدای - عز و جل - گفت: **وَالْتَالُ الْهَدِيدَ. اِنِ اَعْمَلَ سَابِغَاتٍ وَقَدَّرَ فِی السَّرْدِ.** گفت: - عز و جل - ما نرم گردانیدیم آهن اندر دست وی، تا هر چه خواست همی کرد بی آتش. و «سابغات» تمام باشد؛ گفتیم: بالای زره تمام کن. و اینکه گفت: **وَقَدَّرَ فِی السَّرْدِ**، تقدیر آن حلقه های زره بود بی بند و بی میخ. گفت که اندازه حلقه تمام کن تا همه یکسان باشد و یکی که ترویکی مهتر نباشد...^۶

زبور

من چو داودم شما مرغان پاک و بن غزلها چون زبور مستطر
ای خدایا پراین مرغان مریز چوبه داودند از جان یار گمر. (۳/۱۴)

لباب قصه بماندست و گفت فرمان نیست / نگردانش داود و کوتهی زبور. (۳/۴۱)
باز آمدی که ما را درهم زنی بشوری / داود روز گاری با نغمه زبوری. (۶/۲۰۳)

در آیه ۱۶۳ سوره ۴ نساء و آیه ۵۵ سوره ۱۷ بنی اسرائیل لفظ زبور آمده است: **وَاتَّبَعْنَا دَاوُدَ زَبُورًا**؛ و در سوره انبیاء، ضمن اشاره به زبور، قسمتی از زبور نقل شده است: **وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِی الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ اَنَّ الْاَرْضَ بِرِثَیْهَا عِبَادِی الصَّالِحُونَ**^۷، در زبور نوشته ایم - بعد از یاد کرد - که بندگان صالح من وارث زمین خواهند بود.

محمد خزائلی می نویسد:

مفاد این آیه در مزمو ۳۷ شماره ۲۹ موجود است: «حلیمان وارث زمین خواهند بود.^۸»
زبور در زبان اعراب جنوبی به معنی نوشته و کتاب است، و جمع مکتوران زبور (بضمّتین) می باشد.

به هر حال، زبوری که فعلاً در دست است و مورد استناد یهودیان و مسیحیان می باشد شامل صد و پنجاه مزمو است که به پنج کتاب تقسیم می گردد؛ و هفتاد و سه مزمو آن را به داود نسبت می دهند، و بقیه به اشخاص دیگر یا به مؤلفین مجهول منسوب است...

(۶) ترجمه تفسیر طبری، ج ۵ ص ۱۲۲۲ نیز — همانجا، ص ۱۲۲۳؛ کشف الاسرار، ج ۶ ص ۲۸۰.

(۷) انبیاء ۱۰۵:۲۱. (۸) اعلام قرآن، ص ۳۴۶.

[در عهد عتیق، ترجمه فارسی، این قسمت در مزمو ۳۷ شماره ۱۱ نقل شده است.]

متکلمین مسیحی برای تسمیه زبوریه مزامیر، دووجه ذکر کرده اند: بعضی می گویند که چون این سرودها به همراهی نی خوانده می شده مزامیر نامیده شده است؛ و برخی مزامیر را از کلمه عبری «مزمار»، که به معنی احترام است، مشتق می دانند و شک نیست که مزامیر و سرودهای دینی یهود بتدریج تنظیم شده و قسمتهایی از این مزامیریه وسیله حضرت داود سروده شده است؛ و در قسمتهایی که مربوط به حضرت داود نیست، آثار ادبی بابل منعکس است.^۹

طبری می نویسد:

پس خدای — عزوجل — ز بور را به داود — علیه السلام — فرستاد؛ و به ز بور اندر حکم و شریعت نبود، همه توحید خدای — عزوجل — بود. و داود — علیه السلام — آوازی و الحانی سخت خوش داشت؛ و هر گه که ز بور خواندی، به آن آواز و الحان خوش، هر کس که آن آواز شنیدی، مقرر آمد که هر گز هیچ خلق را آوازی و الحانی ازین خوشتر نبوده است و کس نشنیده است. و چون داود — علیه السلام — به تسبیح و تهلیل و ز بور خواندن مشغول شدی، مرغان هوا بیا مدندی و بر سر وی بیستادندی، و آن آواز او همی شنیدندی، و آواز او باز کوه پیوستی، چنانکه خدای — عزوجل — گفت: *إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ. وَالطُّيُورُ مَحْشُورَةٌ كُلُّ لَهُ أَوَّابٌ* (۳۸: ۱۸ و ۱۹) — یعنی مطیع. و جای دیگر گفت: *وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطُّيُورُ أَتَيْنَاهُ الْحَدِيدَ* (سبا ۳۴: ۱۰).^{۱۰}

در کتاب کشف المحجوب مسطور است که هفتصد دوشیزه و دوازده هزار مرد از شنیدن آواز داود جان تسلیم کردند.^{۱۱} در کتاب اللمع نیز به این مطلب، در ضمن بیان حسن صوت داود، اشاره رفته است: *... وَكَانَ بَنُو إِسْرَائِيلَ يَجْتَمِعُونَ قَبْلَ تَسْمَعُونَ وَكَانَ يُحْمَلُ مِنْ مَجْلِسِهِ أَرْبَعَانَةُ جَنَازَةٍ مِمَّنْ قَدَمَاتٍ كَمَا رُويَ فِي الْحَدِيثِ*.^{۱۲}

داود و کوه

نه موران با سلیمان راز گفتند؟ / نه با داود می زد که صدایی؟ (۶/۳۷)
ناله های دل و جان را جز تو محرم نیست / ای دلم چون گه و گه را تو چو داود بیا. (۷/۹۶)

۹) همانجا، ص ۳۴۷. ۱۰) ترجمه تفسیر طبری، ج ۵ ص ۱۲۱۶. و نیز — کشف الاسرار،

ج ۱ ص ۶۷۱. ۱۱) قصص الانبياء ص ۲۷۶. ۱۲) اللمع، ص ۲۶۸، برای تفصیل

بیشتر — مصیبت نامه ص ۲۹۵؛ و نیز — مثنوی دفتر سوم، ص ۸۳.

از ماجراهای زندگی داود عاشق شدن او به زن یکی از سرداران خود به نام اوریاست. داود این سردار را به جنگی می فرستد که کشته می شود؛ سپس با زن او ازدواج می کند. سرانجام، از این کار نادم می شود و روی به توبه و ناله وزاری و طلب آمرزش از خداوند می آورد.

پس چهل روزه دشت بیرون شد، ونوحه وزاری و از حق — تعالی — یاران می خواست تا بروی بگریند و زاری کنند. حق — تعالی — چهارصدتن را از بزرگان بنی اسرائیل امر کرد تا بروی بگریند. نیز یاران خواست. به کوهها امر کرد تا بروی بگریند. یا جبال! اَوْبی مَعَهُ. نیز یاران خواست. حق — سبحانه و تعالی — مرغان را امر کرد تا بروی بگریند...^{۱۳}

نیز — زبور

نعمه و نوای داود

بلبلان رامست گردان مطربان را شیر گیر / تا که در سازند با هم نغمه داود را. (۱/۸۸)

شنوده ام که بسی خلق جان بداد و بمرد	ز ذوق و لذت آوا و نغمه داود
شهانوای تو بر عکس بانگ داودست	کز آن بمرد و ازین زنده می شود موجود. (۲/۲۱۱)

ای مطرب داود دم آتش بزن در رخت غم / بردار بانگ زیر و بم کاین وقت سر خوانیست این. (۴/۱۰۱)

پیغام و سلام ما، ای باد، بگو یا دل / با این همه بی برگی داود نوا چونی؟ (۵/۲۹۷)

— زبور

سخن خدای با داود

گفت به داود خدای کریم	هر که کند دعوی سودای ما
چون همه شب خفت، بود آن دروغ	خواب کجا آید مر عشق را. (۱/۱۶۲)

در کشف الاسرار آمده است:

و داود در کتاب خدا خوانده بود شرف و منزلت آبا و اجداد خویش — ابراهیم و اسحق و یعقوب — و آن درجات و کرامات و فضل و افضال که حق — جل جلاله — با ایشان کرده و ایشان را به محل رفیع رسانیده، داود منزلت و درجت ایشان آرزو کرد. وحی آمد از حق —

جلّ جلاله - که ای داود، ایشان بلاها چشیدند ورنجها کشیدند تا به آن نواخت و کرامت رسیدند... داود گفت: بار خدایا، اگر یلایی بر من نهی و مراد آن ممتحن کنی، من صبر کنم چنانکه ایشان صبر کردند، تا مگر آنجا رسم که ایشان رسیدند.^{۱۴}

خداوند داود را آزمایش می کند. او بر زن اوریا، یکی از سرداران خود، عاشق می شود. و پس از آنکه اوریا را به جنگ می فرستد، زن او را به نکاح خود درمی آورد. داود، پس از آن، به ناپسندی کار خود واقف می شود؛ و چهل روز، برای بخشش، سر بر زمین می نهد و به درگاه خداوند تضرع می کند. خداوند او را می آمرزد، و به او امر می کند بر سر خاک اوریا شود و از او طلب بخشش کند. اوریا، چون از حقیقت حال با خبر می شود، سکوت می کند. داود سر بر خاک می گذارد و نوحه و زاری می کند. خداوند او را عفو می کند و توبه او را می پذیرد.^{۱۵}

و هب منبه می گوید: داود، پس از آنکه توبه او قبول کردند، سی سال می گریست، که از گریستن نیا سود نه به شب نه به روز؛ گهی در میان بیابان نوحه کردی بزاری و بنالیدی از خواری؛ مرغان هوا و وحوش صحرا در گریستن او را مساعت کردند.^{۱۶}

ب) تفسیر داستان داود

از جمله معجزات داود یکی نرم کردن آهن و دیگری صوت خوش اوست. این دو معجزه سبب می شود که مولوی در داود سیمای پیر و ولی را ببیند، و معجزه های او را نیز در ارتباط با این بینش تفسیر و تأویل کند. در مثنوی داستانی نقل شده است که خلاصه آن چنین است که در عهد داود نبی، مردی شب و روز دعا می کند که ثروتی بی رنج روزی او کند. بالاخره، روزی ناگهان، گاوی در خانه او می دود. مرد این را نشانه استجاب دعا می پنداشته گاو را می کشد. صاحب گاو از او علت کشتن گاوش را می پرسد؛ و مرد آن گاو را روزی خود می داند که خدا فرستاده است. قصه به نزد حضرت داود می برسد. داود از مرد می خواهد که تاوان مال صاحب گاو را پس بدهد. مرد گریه و زاری می کند و از خدا می خواهد که دل داود را روشن کند. داود از مدعی تا فردا مهلت می خواهد. به خلوت می رود و دعا می کند، و خداوند حقیقت کار را بر او روشن می سازد. حقیقت داستان این است که صاحب گاو جد آن مرد را کشته است و صاحب مال و منال وی شده است، و

(۱۵) داستان داود با زن اوریا بتفصیل در صفحات

(۱۴) کشف الاسرار، ج ۸ ص ۳۳۴.

(۱۶) همانجا: صص ۳۴۲ و ۳۴۳.

۳۳۴ تا ۳۴۳ مأخذ فوق به تفاریق آمده است.

جسد آن کشته را در زیر درختی در صحرا پنهان کرده است. داود دستور می دهد زیر درخت را بکنند و کشته را باز یابند. سپس، به آن مرد فرمان می دهد که قصاص جدش را بگیرد^{۱۷}. مولوی، در پایان این داستان، صاحب گاو را به نفس و گاو را به تن و کشنده گاو را به عقل تعبیر می کند.

نفس خود را کش جهان رازنده کن	خواجه را کشتست اورا بنده کن
مدعی گاو نفس تست هین	خویشتن را خواجه کردست و مهین
آن کشنده ی گاو عقل تست رو	بر کشنده ی گاو تن منکر مشو ^{۱۸} ...

روزی بی رنجی که آن مرد طلب می کند قوت ارواح و ارزاق نبی است؛ یا به عبارت دیگر، دریافت حقایق و معارف الهی از حق است. اما عقل به کسب این روزی بی رنج نایل نمی گردد مگر آنکه گاو نفس را، که همان نقش تن است، بکشد:

عقل اسیرست و همی خواهد زحق	روزی بی رنج و نعمت بر طبق
روزی بی رنج او موقوف چیست	آنکه بکشد گاو را کاصل بدیست...
روزی بی رنج می دانی که چیست	قوت ارواحست و ارزاق نبیست
لیک موقوفست بر قربان گاو	گنج اندر گاودان ای کنجکاو ^{۱۹} ...

اما این روزی بی رنج تنها با سعی و جست و جوی شخص میسر نیست و به یاری شیخ و راهنما و رهبر ممکن می گردد. نفس با این سادگیها رام سالک نمی گردد، مگر آنکه دستگیری شیخی یار و مدد کار باشد. همچنانکه مدعی گاو رام کشنده گاو نشد مگر وقتی که داود راهنما و یار و مدد کار باشد، و در اثر عدالت داود بود که مرد به روزی بی رنج رسید. عقل نیز رزق جانی را بدان شرط می برد که عدل و دستگیری شیخ یار و مدد کار او شود.

رزق جانی کی بری با سعی و جست	جز به عدل شیخ کو داود تست
نفس چون با شیخ بیند گام تو	از بن دندان شود او رام تو
صاحب آن گاو رام آنگاه شد	کز دم داود او آگاه شد
عقل گاهی غالب آید در شکار	بر سگ نفست که باشد شیخ یار

(۱۷) روایتی از این داستان را عکرمه از عبدالله عباس نقل کرده است؛ — تحقیق در تفسیر ابوالفتح ج ۳، ص ۲۹۲ — ۲۹۳؛ نیز — کشف الاسرار، ج ۸ ص ۳۳۳.

(۱۸ و ۱۹) مثنوی، دفتر سوم، صص ۱۴۲ و ۱۴۳.

نفس اژدرهاست با صد زور و فن روی شیخ او را زمرّد دیده کن
 گرتو صاحب گاو را خواهی زبون چون خران سیخش کن آن سوای حرون
 چون به نزدیک ولی الله شود آن زبان صد گزش کوتاه شود^{۲۰}...

چنانکه دیده می شود، مولوی، در این ابیات، حضرت داود را با شیخ و ولی الله و انسان کامل مقایسه می کند، که نفس، با همه سختی و آهن واریش، در دست او مثل موم نرم و رام می شود. این قدرت و نیرویی که در وجود انبیا و اولیا نهفته است نتیجه همان نور خداوندی است که بر ارواح می تابد؛ و آدم از دولت این نور است که معرفت پیدا می کند؛ و سپس این معرفت از وی به انبیای دیگر منتقل می گردد تا به خاتم پیامبران حضرت محمد(ص) می رسد، و بعد از او به دیگران و از جمله شیوخ صوفیه. حضرت داود نیز از شعاع این نور پنهان در وجود اوست که آهن چون موم در دستش نرم می شود، و اولیاء الله و شیوخ صوفیه نیز از تأثیر همین نور است که به مقامات ارجمند می رسند و قدرت اعمال خارق العاده و دستگیری مریدان را پیدا می کنند:

آن خداوندی که از خاک ذلیل آفرید او شهسواران جلیل
 پاکشان کرد از مزاج خاکیان بگذرانید از تک افلاکیان
 برگرفت از نار و نور صاف ساخت و آنگه او بر جمله انوار تاخت
 آن سنا برقی که بر ارواح تافت تا که آدم معرفت زان نور یافت
 آن کز آدم رست دست شیت چید پس خلیفه ش کرد آدم کان بدید
 نوح از آن گوهر که بر خوردار بود در هوای بحر جان دُر بار بود ...
 جان داود از شعاعش گرم شد آهن اندر دستبافش نرم شد ...
 چون محمد یافت آن ملک نعیم قرص مه را کرد دردم او دونیم^{۲۱} ...

مولوی جریان انتقال این نور الهی را بعد از حضرت محمد(ص) در وجود ابوبکر، عمر، عثمان، علی(ع) و سپس جنید، بایزید، کرخی، ابراهیم ادهم و شقیق بلخی دنبال می کند. این خود نشان می دهد که مولوی در پیران و شیوخ متصوفه، و به عبارت دیگر، اولیاء الله نیز همان استعدادها و نیروهای نهفته ای را می بیند که در پیامبران وجود داشته است. از نظر مولوی، در ولی کامل همه قوتهایی که در پیامبران وجود دارد موجود است؛ جز آنکه ولی مأمور آوردن شریعتی تازه نیست. به همین سبب است که مولوی شیخ را با داود مقایسه می کند؛ همچنانکه در تفسیر داستان خضر یا دآور شدیم، شمس، یا پیر مولوی، همان طور که

از جنبه‌هایی خضر عصر مولوی است، از جنبه‌های دیگر نیز داود زمان اوست. آدم مظهر وحی و و داد حق بود و خداوند به او علم لدنی عطا کرد و سر و راز نامها را بر او آشکار کرد. از شراب معارفی که خدا به پیامبران نوشاند طفل نوزاد مسیح در گهواره سخن گفت؛ و داود نبی از کوهی که تأثیر آن می‌بدو رسیده بود، غزل آموخت؛ مرغان از نوای داود مست شدند و نغمه و نوای خود را ترک کردند؛ و آهن از تأثیر دست او نرم شد.

چون شد آدم مظهر وحی و و داد	ناطقه‌ی او عَلمَ الأسماء گشاد
نام هر چیزی چنانکه هست آن	از صحیفه‌ی دل روی گشتش زبان...
طفلِ نوزاده شود جبرِ فصیح	حکمت بالغ بخواند چون مسیح
از کوهی که یافت زان می‌خوش بسی	صد غزل آموخت داود نبی
جمله مرغان ترک کرده چیک چیک	همزبان و یار داود ملیک
چه عجب که مرغ گردد مست او	چون شنود آهن ندای دست او. ۲۲

همین صفات داود را مولوی به شمس، به عنوان پیر و شیخ خویش، نسبت می‌دهد. اما چنانکه گفتیم (۱- تفسیر داستان خضر)، در غزلیات مولوی، شمس، پیر، معشوق، عشق و حق جلوه‌های متعدد یک حقیقت‌اند، و هریک می‌تواند صفات دیگری را شامل شود یا جانشین مفاهیم دیگر گردد.

یک مسئله می‌پرسمت ای روشنی در روشنی	آن چه فسون درمی‌دمی غم را چو شادی می‌کنی
خود در فسون شیرین لبی مانند داود نبی	آهن چو مومی می‌شود برمی‌کنیش از آهنی. (۷/۹۰)

باز آمدمی که ما را در هم زنی، بشوری / داود روزگاری با نغمه ز بوری. (۶/۲۰۳)
 ناله‌های دل و جان را جز تو محرم نیست / ای دلم چون گه و گه را تو چو داود بیا. (۷/۹۶)

پیدا است که وقتی داود مظهر شیخ می‌شود، مزامیر او سخنان عارفانه اوست که دل مرده سالک را در گورتن به وجد و شوق می‌آورد و زنده می‌کند و برمی‌انگیزد؛ و آهنی را که او نرم می‌کند آهن نفس‌آماره سالکان است که از دم او نرم و رام می‌شود و یا، گاهی، دل که از زنگ کدورتها سخت گشته است. آنچه شمس یا پیر می‌کند از عشق نیز برمی‌آید. به همین سبب، مولوی عشق را نیز با داود قیاس کرده نرم کرد آهن را به آن نسبت می‌دهد. آهن، در ارتباط با داود جان یا معشوق، رنج فراق است، که چون معشوق بیاید نرم می‌شود و از سختی و صلابت عاری می‌گردد.

امشب چومه برآید داود جان بیاید / ای رنج موم گردی گر برج آهینی. (۶/۲۰۷)

در ارتباط داود عشق، آهن می تواند مشکلات و موانع راه تصور شود که با همه دشواری و سرسختی فقط به نیروی عشق چون داود است که نرم شده از پیش پا برداشته می شود.

گوش همه سرخوشان عشق کشد کش کشان / عشق تو داود تست موم شده آهنش. (۳/۱۱۳)

مولوی از زیرکان دعوت می کند که قدم در راه بگذارند و، به دنبال پیران، راه سلوک را بپیمانید. در این جنبش سلوک است که دیدگان آنان باز می شود و ستارگان مه روتراز قمر را، که از سنگ وجود بیرون می جهند و چون فرشتگانی به دیدار او می آیند، نظاره می کند. در این حال، صورت عشق — که همان صورت معشوق است — در روح سالک شکفته می شود؛ و گلشنی پر از زیبایی و نور روشنی را در درون سالک درمی گشاید. عشق هر آنچه جز خداست در وجود سالک می سوزاند و ازین می برد و همه چیز را استحاله می کند؛ داودی است که آهن رانم می کند، شیر را آهومی کند؛ هر ذره، از وجود عشق، عیسی و عیسی نفسی می شود. مرگ و فنا جان بخش می گردد و در آن حال سالک چنان محو محبوب و زیبایی وی و مستغرق حب الهی می گردد که اگر ماه نیز لب او را ببوسد، او را از پیش خویش می راند:

هله، کز جنبش تو کار همه نیکوتر	هله زیرک، هله زیرک، زودتر
جسته از سنگ ستاره ز قمر مه روتر	بدوان از پی مردان بنگر از چپ و راست
همچو من بسته کمرها ز شکر خوشخوتر	یک بیک پیش تو آیند چو از جابروی
صورتش چون گل سرخ از گل تر خوشبوتر	در گلشن بگشاید ز درون صورت عشق
شیر آهوشود آنجا و ازو آهوتر	عشق داود شود آهن ازو نرم شود
مرگ جانبخش شود بلکه ز جان دلجوتر	هر یکی ذره شود عیسی و عیسی نفسی
گویش خیز برو از بر ما آنسوتر... (۳/۳)	اندر آن حال اگر ماه ببوسد لب تو

این سخنان مولوی یادآور روایتی از حضرت امیرالمؤمنین (ع) است که می فرماید:

حُبُّ اللَّهِ نَارٌ لَا تَبُرُّ عَلَى شَيْءٍ إِلَّا اخْتَرَقَ وَتَوَرُّ اللَّهُ لَا يَطْلُعُ عَلَى شَيْءٍ إِلَّا أَضَاءَ وَسَمَاءُ اللَّهِ مَا ظَهَرَ مِنْ تَخْنِيهِ شَيْءٍ إِلَّا غَطَاهُ وَرِيحُ اللَّهِ مَا تَهَبَّتْ فِي شَيْءٍ إِلَّا حَرَّكَتُهُ وَمَاءُ اللَّهِ يُحْيِي بِهِ كُلَّ شَيْءٍ وَآرَضُ اللَّهِ يَنْبِتُ مِنْهَا كُلَّ شَيْءٍ. فَمَنْ أَحَبَّ اللَّهَ آعْطَاهُ كُلَّ شَيْءٍ مِنَ الْمُلْكِ وَالْمَلَكُوتِ. ۲۳

مولوی، در شعری، خود را داود، سالکان را مرغان، و غزلهای خود را به منزله نغمه ها و سخنان داود، یعنی زبور، خوانده است.

من چو داودم شما مرغان پاک وین غزلها چون زبور مستطر
ای خدایا پر این مرغان مریز چون به داودند از جان یار گر. (۳/۱۴)

اما این غزلها، که به منزله زبورند، قادر به بیان دانش و معارف الهی، که از راه قلب برای شاعر عارف حاصل شده است، نیست؛ به همین سبب، مولوی در غزلی به این نکته اشاره می کند که:

لباب قصه بماندست و گفت فرمان نیست / نگر به دانش داود و کوتاهی زبور. (۳/۴۱)

۸. سلیمان

الف) داستان سلیمان

سلیمان پادشاه و پیامبر پر شوکت و جلال بنی اسرائیل است که پس از پدرش داود بر کرسی شاهی و پیامبری نشست. در عهد عتیق آمده است:

و چون ایام وفات داود نزدیک شد پسر خود سلیمان را وصیت فرموده گفت: من به راه تمامی اهل زمین می روم؛ پس توقوی و دلیر باش. و صایای یهوه خدای خود را نگاه داشته به طریقه های وی سلوک نما و فرایض و اوامر و احکام و شهادت وی را، به نوعی که در تورات موسوی مکتوب است محافظت نما، تا در هر کاری که کنی. و به هر جایی که توجه نمایی بر خوردار باشی... و سلیمان بر کرسی پدر خود داود نشست و سلطنت او بسیار استوار گردید.^۱

اشارت مربوط به داستان سلیمان در قرآن کریم بیشتر در سوره نمل ضمن آیات ۱۵ - ۱۸، ۳۰، ۳۶، ۴۴ آمده است. اما در سوره های دیگر نیز اشاره هایی به حوادث زندگی سلیمان رفته و نام او ذکر شده است.^۲ طبری، که ضمن تفسیر سوره نمل داستان سلیمان را بتفصیل نقل کرده است، می گوید:

پس چون داود - علیه السلام - نماند، سلیمان بن داود - علیهما السلام - به ملکیت بنشست؛ و خدای - عز و جل - او را هم مُلکیت داد و هم پیغامبری، میراث از پدرش داود - علیه السلام - چنانکه خدای - عز و جل - گفت: **وَوَرَّثَ سُلَيْمٰنُ دَاوُدَ**. (نمل ۲۷: ۱۶)

(۱) عهد عتیق، کتاب اول پادشاهان، باب دوم، شماره های ۱ - ۴ و ۱۲، ص ۵۲۴ و ۵۲۵.

(۲) بقره ۲: ۹۶؛ نساء ۴: ۱۶۱؛ انعام ۶: ۸۴؛ انبیاء ۲۱: ۷۸ و ۷۹ و ۸۱؛ سبا ۳۴: ۱۱؛ ص ۳۸: ۳۰ و

وآن مُلکت بُدو حکم کردن و پیغامبری بود.^۳

آنچه در قرآن کریم در باره سلیمان آمده به طور خلاصه چنین است:

در سوره انبیاء، قصه تا کستانی که گوسفندان قوم آن را چریده اند و حضرت سلیمان نسبت بدان حکمی عادلانه صادر فرموده است مذکور است. و نیز به خصایص و مواهب سلیمان اشاره می رود: باد مسخر سلیمان است؛ عده ای از دیوان به فرمان او از قعر دریا مرواریدهای گرانها برای او برمی آورند. در سوره ص، وصف اسبابی است که در کنار جویهای آب روان از پیش سلیمان می گذرانند، و به فرمان او به تک و تاز در می آیند تا از چشمش پنهان می گردند. آنگاه سلیمان دستور می دهد که اسبان تیزپا را به نزد او باز گردانند و از سر لطف گردن و ساق آنها را نوازش می دهد. به موجب سوره نمل، حضرت سلیمان به زبان مرغان و حیوانات دیگر آشنا بوده است. از وادی موران می گذرد. موری به موران دیگر فرمان می دهد که به لانه های خود در آیند، مبادا سلیمان و سپاهیان او آنها را پایمال کنند؛ و سلیمان سخن مور را در می یابد و خندان می شود. به داستان سلیمان و بلقیس، ملکه سبا، نیز در همین سوره اشاره شده است. در سوره سبا، قصه وفات سلیمان ذکر شده است. مرگ ناگهان وی را می گیرد برپا ایستاده و بر عصا تکیه داده، اما هیچ کس از مرگ وی آگاه نمی گردد؛ تا آنکه موریانه ای بتدریج عصای او را می خورد و پس از مدت ها سلیمان به زمین می افتد. آنگاه بر بریان واضح می شود که سلیمان در گذشته است. در این سوره همچنین اشاره شده است به مواهبی که خداوند در اختیار سلیمان گذاشته، از جمله مسخر کردن باد برای سلیمان، و روان کردن چشمه مس برای او، و به خدمت داشتن پریان برای او تا هر چه می خواهد بسازند از قبیل محرابها، تمثالها و نیز کاسه هایی به اندازه حوض و دبیگهای استوار بر جای.

در پیرامون هریک از این مطالب و مطالب دیگر در تفاسیر قرآن و کتابهای قصص قرآن بتفصیل سخن رفته است. آنچه در قرآن کریم و تفاسیر در باره حضرت سلیمان ذکر شده است از جنبه اساطیری نسبت به داستان عهد عتیق، بسیار غنیتر است. شخصیت و قدرت خارق العاده سلیمان و تشابه بعضی اعمال و حوادث زندگی او با جمشید سبب شده است که بعضی این دورایک شخصیت تلقی کنند.^۴

در کلیات شمس، نام سلیمان اغلب با حوادث و شخصیت های دیگر داستان همراه ذکر شده است، جز در بیت های زیر که نام سلیمان به تنهایی آمده است.

سلیمان

کای شه سلیمان لطف وی لطف را از تو شرف / در ترا جانها صدف باغ ترا جانها گیا. (۱/۱۸)

(۴) اعلام قرآن، صص ۳۹۴ - ۳۹۵.

(۳) ترجمه تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۲۶.

وانگه سلیمان زان ولا لرزان زمکرا بتلا / از ترس کورا آن غلا کمتر شود از رشکها. (۱/۱۹)
دلی که کاهل گردد نداش می آید / که زنده است سلیمان عشق کار کنید. (۲/۲۳۶)

آصف

ای صد بقا خاک کفش آن صد شهنشه در صفش / گشته رهی صد آصفش واله سلیمان در ولا. (۱/۱۹)
امروز همچو آصفم شمشیر و فرمان در کفم / تا گردن گردنکشانش در پیش سلطان بشکنم. (۳/۱۷۰)
منم به عشق سلیمان، زبان من آصف / چرا بسته هر داروی فسون باشم؟ (۴/۷۳)

نام آصف، و کارهایی که در تفاسیر قرآن به او نسبت داده اند در عهد عتیق نیامده است. از آنچه از تفاسیر برمی آید، وی وزیر و مشاور سلیمان بوده و به علوم غریبه تسلط داشته است. طبری در تفسیر خود می نویسد:

آصف بن برخیا اندر سرای سلیمان — علیه السلام — چنان بودی که بی باروبی حجاب در رفتی، و این هزاران زن که سلیمان داشت هیچ از وی پیده نبودندی، و از آدمیان هیچ کس از آصف گستاختر نبود پیش سلیمان — علیه السلام —، و آن زنان وی، هر یکی را که کاری بودی یا خواستندی که بگویند و هر تمنا که شأن بودی، همه به آصف بگفتندی تا او با سلیمان بگفتی و آن مراد ایشان بر آوردی. و بیرون از آصف هیچ خلق دیگر راز هره نبودی که پیش وی سخن گفتی و درخواستی کردی...^۵

در داستان سلیمان، دوبار به نام آصف برمی خوریم: یک بار زمانی که یکی از زنان سلیمان پنهانی در سرای وی بت می پرستد. این زن دختر ملکی است؛ و در غم دوری پدر، پیکر از رخام تراشیده وی را سجده می کند.

آصف آگاه شد که آن دختر سنگ راه می پرستد. و آصف نام بزرگ خدای — تعالی — دانست؛ و هر چه به کار بایست به خانه سلیمان اندر، آصف راست داشتی؛ از بهر آنکه سلیمان ملکی بود بزرگ و کس پیش وی سخن نیارستی گفتن نه از زنان و نه از کنیزکان. و از این همه، هیچ کس از آصف نگریختی. پس آصف برخاست، و به نزدیک سلیمان آمد، و گفت: یا پیغامبر خدای، مراد ستوری ده تا از میان خلق بیرون شوم و عبادت کنم که کار من بد آخر رسید، باری مرا بنیکویی یاد کنند. سلیمان — صلوات الله علیه — او را دستوری داد. آصف به مزکت آدینه شد و بنشست و به نزدیک سلیمان

(۵) ترجمه تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۴۰.

نیامد. سلیمان او را بخواند و گفت: چرا سوی ماهمی نیایی؟ گفت: از بهر آنکه عیال تو چهل روز است تا به خانه توبت همی پرستد. پس سلیمان — صلوات الله علیه — به خانه اندر شد و آن بت را بشکست، و آن دختر را عقوبت کرد، و سبک جامه پاک بپوشید و به عبادت مشغول شد...^۶

و در جای دیگر، وقتی است که بلقیس می خواهد به حضور سلیمان برسد و سلیمان از دیوان و پریان می پرسد:

أَيُّكُمْ يَا بَنِي بَعْرِشَهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ^۷؟ گفت: کیست از شما که برود و پیش از آن که بلقیس بیاید و مسلمان گردد آن عرش او را برگردد و پیش من آورد؟... پس آصف بن برخیا گفت: من آن تخت بلقیس پیش تو آورم به چندانی که تو چشم بر هم نهی و باز کنی؛ چنانکه خدای — عزوجل — گفت: قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَنَّكَ إِلَيْكَ ظَرْفُكَ^۸. و این آصف بن برخیا بود که او نام بزرگترین خدای — عزوجل — دانست. و او به سلیمان — علیه السلام — نزدیک بود، و از سبط نبوت بود. پس سر بر سجود نهاد و دعا کرد، و خدای — عزوجل — را بدان نام بزرگ بخواند، و آن تخت بلقیس بخواست، و خدای — عزوجل — حاجت وی برآورده گردانید و هم آن ساعت آن عرش بلقیس آن جایگاه در پیش سلیمان — علیه السلام — نهاده آمد...^۹

بلقیس

از آن تو بود آنکه سلیمان به یکی مرغ / در ملک بلقیس شکوه و ظفر افکند. (۲/۶۱)
باز سلیمان روح گفت صلاهی صبح / فتنه بلقیس را صرح مُمرِّد رسید. (۲/۱۹۳)

سلیماننا سوی بلقیس بگذر که آمد هدهد طیار ازین سو
به منقارش یکی پر نور نامه نموده صد هزار اسرار ازین سو. (۵/۴۵)

بلقیس زنی بود ملکه و پادشاه به ناحیت شام، به سبا، و آن ناحیت همه او فرمان دادی. و اندر زمانه وی هیچ کس از او نیکو رو و یتربود. و مادرش پری بوده بود. و پدرش از ملوک بوده بود.^{۱۰}

(۶) همانجا، ص ۱۲۴۱؛ و نیز — قصص انبیاء، صص ۳۰۷ و ۳۰۸. (۷) نمل، ۲۷: ۳۸.
(۸) نمل، ۲۷: ۴۰. (۹) ترجمه تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۵۲. (۱۰) همانجا، ص ۱۲۴۵.

هدهد از این ملکه و جلال و شوکت وی در یکی از پروازهای خود آگاه می شود، و سلیمان را خبر می کند، و می گوید که آن زن و قوم او همه آفتاب پرست اند: **وَجَدْنَاهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ**.^{۱۱} سلیمان نامه ای می نویسد و به هددهد می دهد تا نزد ملکه برسد. بلقیس، پس از مشورت با سرهنگان خویش، نامه ای همراه با هدایا و پیغام، توسط رسولانی چند، به خدمت سلیمان می فرستد و برای فهم درایت سلیمان از رسول خود می خواهد که پرسشهایی از سلیمان در ارتباط با هدایا بپرسد. و سلیمان پرسشهای بلقیس را بدرستی پاسخ می گوید، و رسولان را بازمی فرستد تا به ملکه خویش بگویند که بیاید و مسلمان شود، و گر نه سپاهی بفرستد که آنان طاقت آن را ندارند. بلقیس، به قصد دیدار سلیمان، از کشور سبا حرکت می کند. طبری می نویسد:

چون بلقیس همی آمد، دیوان بروی حسد بردند و خواستند بلقیس را بر دل سلیمان — علیه السلام — سرد گردانند و بر چشم وی زشت کنند... سلیمان را گفتند که بلقیس را بر ساقی پائی موی بسیار است، و آن پای او سخت زشت است. سلیمان — علیه السلام — خواست که آن ساق وی ببیند، تا ایشان آن سخن راست می گویند یا دروغ. پس دیوان را بفرمود تا پیش تخت سلیمان — علیه السلام — بساطی بساختند از آبگینه... چنانکه هر کس که در آن نگرستی، پنداشتی که آن جایگاه آب ایستاده است و تخت بر سر آب نهاده است. و پس، چون بلقیس به کناره آن بساط برسد، سلیمان — علیه السلام — را دید که بر تخت نشسته بود، و آن تخت پنداشت که بر سر آب نهاده است، و آن بساط پنداشت که جمله آب است، و پای برهنه کرد و پایچه از آزار پای برکشید تا آن ساق پای وی پدید آمد... گفتند که ساق پوش که این نه آب است، که این آبگینه است؛ از بهر آنکه سلیمان — علیه السلام — نخواست که کسی دیگر آن ساق وی ببیند. و این آن است که خدای — عز و جل — گفت: **فَلَمَّا رَأَاهُ حَسْبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا، قَالَ إِنَّهُ صَرُخَ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِرَ**.^{۱۲} پس بلقیس پیش سلیمان — علیه السلام — اندر آمد، و مسلمان شد، و گفت: **رَبِّ اِنِّی ظَلَمْتُ نَفْسِی وَاَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ**.^{۱۳} پس سلیمان — علیه السلام — وی را به زنی کرد.^{۱۴} نیز — هددهد

(۱۱) نمل ۲۷: ۲۵.

(۱۲) نمل ۲۷: ۴۴.

(۱۳) نمل ۲۷: ۴۴.

(۱۴) ترجمه تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۵۴ و ما قبل آن. و نیز در مورد این قسمت با اختلافی در جزئیات — **فصل الانبیاء**، صص ۳۰۱ — ۳۰۲.

[در عهد عتیق، به ملکه سبا اشاره ای مختصر شده است، در حد آمدن به حضور سلیمان و هدایای فراوانی به وی دادن. و آن کتاب از جنبه های اساطیری تفاسیر اسلامی کاملاً خالی است. — عهد عتیق، کتاب اول پادشاهان، باب دهم، صص ۵۴۳ و ۵۴۴.]

دیو، شیطان، پری

دیو و پری موجودات خیالی هستند؛ اما، از آنجا که مانند انسانها سخن می گویند و اگر وجود آنها را تصور کنیم معمولاً به صورتی شبیه به انسان با جنبه های خارق العاده استعدادها و مشخصات انسان تصور می کنیم، لذا آنها را نیز در شمار شخصیتها آوردیم.

هلا یاران که بخت آمد گه ایثار رخت آمد / سلیمانی به تخت آمد برای عزل شیطان را. (۱/۴۳)
 ملکی که پریشان شد از شومی شیطان شد / باز آن سلیمان شد تا باد چنین بادا! (۱/۵۵)
 درد دل و دردیده دیو و پری / دبده فر سلیمان ماست. (۱/۲۹۲)
 چونکه سلیمان برود دیو شهنشاه شود / چون برود صبر و خرد نفس تو اماره شود. (۲/۱۳)
 دیو و پری داشت تخت ظلم ازان بود سخت / دیورها کرد رخت چتر سلیمان رسید. (۲/۲۶۶)
 لشکر دیو و پری جمله به فرمان ویند / با چنین عز و شرف ملک سلیمان رسدش. (۳/۹۹)
 دیده دیو و پری دید ز ما سروری / هدهد جان باز گشت سوی سلیمان خویش. (۳/۱۱۱)
 ما به سلیمان خوشیم دیو و پری گو مباح / حسن تو از حد گذشت شیوه گری گو مباح. (۳/۱۱۲)
 اهرمن دیو و پری جمله بجان عاشق ماست / چونکه در عشق خدا ملک سلیمان داریم. (۴/۱۶)
 مهاتوی سلیمان فراق و غم چو دیوان / چو دور شد سلیمان نه دست یافت شیطان؟ (۴/۱۶۰)
 من آن دیوانه بندم که دیوان را همی بندم / من دیوانه دیوان را سلیمانم به جان تو. (۵/۳۲)
 تا تو بازی نکنی کی همه محمود شوی / تا تو ز دیوی نرهی ملک سلیمان نبری. (۵/۲۰۱)
 اشارت کرد شاهانه که جست از بند دیوانه / اگر دیوانه ام شاها تو دیوان را سلیمانی. (۵/۲۳۶)
 گردیوزند طعنه که خود نیست سلیمان / ای دیوا گرنیست تو در کار چرایی؟! (۶/۱۹)
 ای سلیمان که بفرمانت بود دیو و پری / بی گنه مور چرا بر سر خرمن گیری؟! (۶/۱۵۶)
 نوز دیوی نرهی گرز سلیمانی برمی / وز غریبی نرهی چون ز وطن بگریزی. (۶/۱۵۸)
 نیست عجب صف زده پیش سلیمان پری / صف سلیمان نگریش رخ آن پری. (۶/۲۴۷)
 صفهای پری و یان در بزم سلیمانی / با نغمه داودی مرغ خوش الحانی. (۷/۵۴)

— انگشتی

چنانکه در تفاسیر اسلامی آمده است، خداوند — عزوجل — سلیمان را چنان پادشاهی و شکوه و جلالی داده بود که نه پیش از وی و نه پس از وی کسی راندا داده بود. و این بدان سبب بود که سلیمان — علیه السلام — گفت: هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَخِي مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ. ^{۱۵} و خدای

— عزوجل — نیز حاجت وی روا کرد و ملکتی چنان که اومی خواست، به وی داد. طبری می نویسد:

وسلیمان — علیه السلام — با این همه مملکت، نان جوین خوردی و گفתי که چون طعامهای گوناگون خوری، دل قساوت گیرد و عبادت نتوان کردن. و این چنین بنده ای را سزااست که ملک این جهان و آن جهان هر دو بیابد.^{۱۶}

خداوند قدرتهای بی پایانی به سلیمان عطا کرده بود. باد و مرغان و جانوران و نیز دیوان و پریان را محکوم و فرمانبردار وی گردانیده بود. وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ.^{۱۷} و این دیوان برای سلیمان بناها کردند از سنگ و چیزهای دیگر؛ چنانکه خداوند می فرماید: يَعْمَلُونَ لَهُ بِنَاءً مِنْ مَحَارِبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ.^{۱۸} صاحب ترجمه طبری در ترجمه این آیه می نویسد:

می کنند او را آنچه خواهد از محرابها و تندیسها و کاسه ها چون حوضها و دیگرهای به کوهها باز بسته.^{۱۹}

طبری در جای دیگر می نویسد:

وسلیمان — علیه السلام — را بساطی بود، و چنین گویند که پانصد فرسنگ بود و هر آن وقت که آن بساط بگستراندی، پانصد کرسی زرین و سیمین بر آن بساط نهادندی، و تخت سلیمان — علیه السلام — بر میان بساط بنهادند و کرسیها گردا گرد آن تخت نهاده بودی. وزیران و خواجگان و وکیلان و نایبان بر آن کرسیها نشستندی؛ و گردا گرد ایشان، اول آدمیان نشستندی، و از پس آدمیان پریان بودند، و از پس پریان دیوان بودند، و از پس دیوان ستوران بودند. پس مرغان را بفرمودی تا پرها در پرزدندی اندر هوا و بر سروی سایه کردند، تا آفتاب بر سلیمان — علیه السلام — و بر سپاهش نتافتی.^{۲۰}

از جمله ماجراهای داستان سلیمان در ارتباط با دیوان، افتادن انگشتی او به دست یکی از مهران دیوان است، که در نتیجه آن، سلیمان از قدرت و پادشاهی می افتد و چندی دیو حکمروایی

(۱۶) ترجمه تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۲۹. (۱۷) نمل ۲۷: ۱۷. (۱۸) سبا ۳۴: ۱۳.

(۱۹) ترجمه تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۴۵۳؛ و نیز — همانجا، ص ۱۲۲۷؛ و با شرح و تفصیل بیشتر از ص ۱۲۳۶ به بعد. (۲۰) همانجا، ص ۱۲۲۹.

می کند. در این مورد سه انگشتی، خاتم، دیو.

ماهی و ماهی فروش شدن سلیمان

آن بخت کرا باشد کاید به لب جویی تا آب خورد از جو خود عکس قمریابد ...
با همچو سلیمانی بشکافد ماهی را اندر شکم ماهی آن خاتم زریابد. (۲/۴۰)

دام فکندم که تا صید کنم ماهی / صید سلیمان وقت جان من انگشتی. (۶/۲۴۳)
کی سلیمان رازیان شد گر شد او ماهی فروش / اهرمن گر ملک بستد اهرمن بُد اهرمن. (۴/۲۰۴)
ملک از سلیمان نقل شد ماهی فروشی شد فنش / بیرنج اگر راحت بُدی من مور را نازردمی. (۷/۱۳۸)

ماجرای ماهی و ماهی فروشی سلیمان مربوط به زمانی است که انگشتی او، که سبب قدرت وی و حکم راندن بر مملکت بود، به دست دیوی می افتد؛ و این دیو، که خود را به صورت سلیمان درآورده است، با استفاده از قدرت انگشتی حکم می راند، و مردم مطیع وی می شود (سه انگشتی) ناچار سلیمان کارش تنگ می شود؛ از شهر بیرون آمده به کرانه دریا می رود، و مزدوری صیادان می گیرد، و هر روز به نیم درم سیم و یک ماهی بسختی روزگار می گذراند.^{۲۱} تا چهل روز بر این وضع می گذرد:

چون چهل روز برآمد، مدت بلاش به سر آمد و گفت و گوی در میان خلق در افتاد. دیوار آن بترسید. آصف گفت: از گفتار این، لذت نمی آید چنانکه پیش ازین می آمدی؛ و سخن این مانده سخن سلیمان نیست... دیو ترسید، بگریخت و انگشتی را به دریا انداخت. حق — تعالی — سبب کرد تا انگشتی ماهی بگرفت و فرو برد، آنگاه بدام در افتاد. قضا را، آن ماهی سلیمان را دادند. چون سلیمان شکم ماهی را بشکافت، انگشتی خویش بدید، دانست که حق — تعالی — او را به مملکت باز رساند... پس سلیمان روی سوی شهر نهاد، بیامد و بر تخت بنشست و به مملکت باز رسید. قوله تعالی:

وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ^{۲۲}.^{۲۳}

در ترجمه تفسیر طبری به ماهی فروشی سلیمان اشاره شده است:

پس، از شهر بیرون شد و دریا نزدیک بود... و به حمّالی صیادان رفت، و تا شب حمّالی می کرد. پس چون شب درآمد، به مزد حمّالی دو ماهی او را دادند، و آن دو ماهی به شهر

(۲۱) — قصص الانبیاء، ص ۳۰۵. (۲۲) بقره ۲: ۱۰۲.

(۲۳) قصص الانبیاء، صص ۳۰۵ و ۳۰۶.

برد و یکی بفروخت و به نان داد، و یکی بریان کرد و با آن بخورد. و همچنان هر روزی به
 حتمالی همی رفتی و دو ماهی همی ستدی و روزگاریدان به سر همی بردی؛ تا مدت
 چهل روز بگذشت. پس خدای — عزوجل — بروی ببخشد و ملکیت به وی باز داد... ۲۴

مرغان

در عشق سلیمانی من همدم مرغانم / هم عشق پری دارم هم مرد پری خوانم. (۳/۲۲۰)
 بیا ای شمس تبریزی که در رفعت سلیمانی / که از عشقت مه مرغان شدند از دام واز دانه. (۵/۱۱۴)
 حقست سلیمان را در گردن هر مرغی / مرغان همه پریدند آنجا تو چه می پایی؟! (۶/۴)

مرغان رفتند سوی سلیمان بخروش کین بلبل را چرا نمی مالی گوش
 بلبل گفتا به خون ما در بمجوش سه ماه سخن گویم و نه ماه خموش. (۸/۱۷۵)

زبان مرغان

بکن آنجا مناجاتت بگو اسرار و حاجات / سلیمان خود همی داند زبان جمله مرغان را. (۱/۴۳)
 گوید سلیمان مر ترا بشنولسان الطیر را / دامی و مرغ از تور مد رولانه شور و لانه شو. (۵/۱۱)
 سلیمانی نکردی در ره عشق / زبان جمله مرغان را چه دانی؟! (۶/۲۶)
 چو تراست ای سلیمان همگی زبان مرغان / توبه لب چه شهد بخشی چو زبان ما در آیی. (۶/۱۳۰)

دلا چو باز شهنشاه صید کرد ترا تو ترجمان بنگ سر زبان مرغانی
 چه ترجمان که کنون بس بلند سیمرغی که آفت نظر جان صد سلیمانی. (۶/۲۸۰)

هدهد

بجه از جا چه می پایی چرا بی دست و بی پایی / نمی دانی ز هدهد جوهره قصر سلیمان را. (۱/۴۳)
 بنمای شمس مفخر تبریز، روز شرق / من هدهدم حضور سلیمانم آرزوست. (۱/۲۵۶)
 در پرده حجاز بگو خوش ترانه ای / من هدهدم صفیر سلیمانم آرزوست. (۱/۲۶۵)
 یک حمله دیگر به سلیمان بگراییم / کان هدهد پر خون شده منقار درآمد. (۲/۶۴)
 این هدهد از سپاه سلیمان همی پرد / وین بلبل از نواحی گلزار می رسد. (۲/۱۸۵)
 دیده دیو و پری دید ز ما سروری / هدهد جان باز گشت سوی سلیمان خویش. (۳/۱۱۱)
 ز هدهدان تفکر چو در رسیدنش / مراست ملک سلیمان چون نقد گشت عیانش. (۳/۱۱۵)

از سلیمان نامه ها آورده اند این هدهدان / کوزبان مرغ دانی تا شود او ترجمان. (۴/۱۹۲)
 شاه پریان بین ز سلیمان پیمبر / اندر طلب هدهد طیار رسیده. (۵/۱۳۰)
 هدهدان اندر قفص چون زان سلیمان خوش شدند / راه پریدن نبد تا در وطن پا کوفته. (۵/۱۴۹)
 چو چتر و سنجق آن رشک صد سلیمان دید / گشاد هدهد جان پروبال در دیده. (۵/۱۷۴)
 تشنیه بر سلیمان آری که گم شدم من / گم شو چو هدهد ارتو در بند افتقادی. (۶/۱۹۱)

خداوند حاجت سلیمان را چنان که خواست برآورد، و ملکتی چنان که او می خواست به وی عطا کرد. چنانکه خدای — عزوجل — می فرماید: وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالْقَطْرِ فَهُمْ يَرْزَعُونَ.^{۲۵} و جای دیگر فرمود: يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الْقَطْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ^{۲۶}. طبری می نویسد:

پس دیوان را و باد را و مرغان را و جانوران را مستخروى گردانید و همه را محکوم و فرمانبردارى گردانید.^{۲۷}

و در جای دیگر می نویسد:

پس مرغان را بفرمودی تا پرها در پر زدندى اندر هوا، و بر سرى سایه کردندى، تا آفتاب بر سلیمان — علیه السلام — و بر سپاهش نتافتى.^{۲۸}

در قصص الانبیاء آمده است:

مُنْهِيَانِ وَيَ مَرْغَانِ بَوَدُنْد. هر چه در روى زمین شغلى برفتى، مرغان او را خبر دادندى؛ و بودى که به یک روز از همه روى زمین خبر یافتى و تدبیر آن بساختى.^{۲۹}

از میان مرغان، هدهد در داستان سلیمان نقش برجسته تری دارد. در سفرى که سلیمان به قصد یمن می کند تا بابت پرستان آنجا غذا کند، به زمین حجاز می رسد.

و راه گذرش بر بیابان سبا بود، و گرمای گرم بود و خلقت تشنه شده بودند، و سلیمان — علیه السلام — خواست که بداند که آب کجاست... و اندر آن زمین هیچ کس نمى دانست که آب کجاست مگر هدهد. پس هدهد را طلب کردند و وی را اندر میان مرغان نیافتند. پس سلیمان — علیه السلام — گفت: مَالِي لَا أَرَى الْهَدَّ هَذَا كَانَ مِنْ

(۲۵) نمل ۲۷: ۱۷. (۲۶) نمل ۲۷: ۱۶. (۲۷) ترجمه تفسیر طبری. ج ۵، ص ۱۲۲۷.
 (۲۸) همانجا؛ ص ۱۲۲۹. (۲۹) قصص الانبیاء، ص ۲۸۱.

الغائبين. لَا تُحَدِّثْهُ عَذَاباً شَدِيداً، أَوْلَا دُبْحَةً، أَوْلَا يُتَنَّى بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ. ۳۰ وهدد آنجا رفته بود که بلقیس (— بلقیس) ... چون پیش سلیمان آمد، گفتا: کجا بودی؟ هدد گفت: أَخْطَلْتُ بِمَالِمْ تُحِظُّ بِهِ. ۳۱ گفتا: من چیزی دانم که تو ندانی. وَجِبْتُكَ مِنْ سَيِّئٍ يَبْتَأُ يَقِينٍ. ۳۲ گفتا خبری آوردم ترا از سبا خبری درست. ۳۳

و سپس، هدد ماجرای بلقیس و وصف او و سپاهش را برای سلیمان باز می گوید. سلیمان نامه ای می نویسد و به هدد می سپارد تا به ملکه سبا برساند.

هدد آن نامه را در منقار گرفت، و رفت تا با آن وادی سبا. و چون آنجا رسید، با مداد بود؛ و بلقیس با کنیزکان نشسته بود... هدد نامه ببرد و اندر کنار بلقیس انداخت، و خود از دور بر درختی نشست و نگاه همی کرد که تا خود چه گویند. و بلقیس، چون آن نامه بدید، عجب آمدش؛ و گفت: بزرگ ملکی است که مرغی چنین فرمانبردار روی است. ۳۴

در قصص الانبیاء که جنبه اساطیری داستان غالبتر است، در مورد هدد آمده:

و قصه آن بود که چون سلیمان به حکم بنشستی، مرغان بر سر او سایه داشتندی از هر جنسی جفتی... و هدد راست بر سر سلیمان بودی، که او را دوست داشتی. جای هدد خالی بود. آفتاب بر سر سلیمان افتاد. سلیمان برنگریست و هدد را ندید گفت: هدد کجاست که نمی بینم؟ عبدالله عباس گفت: که هدد را بدان می خواست تا به طلب آب رود، که جایی آب بودی او بدانستی... ۳۵

و در مورد رساندن نامه سلیمان به بلقیس صاحب قصص الانبیاء می نویسد:

هدد نامه به منقار برداشت. از آنجا که سلیمان بود تا سبا هشتاد فرسنگ راه بود. هدد به شبانروزی آنجا رسید به وقت گرمگاه. بلقیس هفت خانه کرده بود به یکدیگر استوار. چون وقت خواب گاه بودی، به خانه درآمدی، و بندها استوار کردی، و کلیدها برداشتی، و به خانه اندرون رفتی و بخفتی. هدد بیامد و نگاه کرد: او را بر جای خود نیافت بر

(۳۰) نمل ۲۷: ۲۰ - ۲۲: [چه بود مرا که نبینم هدد را چرا بوده است از غایبان. عذاب کنم او را عذابی سخت، یا بکشم او را، یا مگر که بیارد به من حجتی پیدا و روشن.]

(۳۱) نمل ۲۷: ۲۳. (۳۲) نمل ۲۷: ۲۳. (۳۳) ترجمه تفسیر طبری، ج ۵، صص ۱۲۴۵، ۱۲۴۶.

(۳۴) همانجا، ص ۱۲۴۷. (۳۵) قصص الانبیاء، صص ۲۹۱، ۲۹۲.

تخت که جای او بود. هدهد طواف می کرد گیرد بر گیرد خانه تا بوی نفس او بیافت. به روزن خانه درآمد. بلقیس ستان خفته بود. هدهد نامه بر سینه او نهاد. از آواز پیر او بلقیس بیدار شد... کس ندید. سوی روزن نگریست. هدهد را دید و نامه پیش خود. عجب داشت از آن کار...^{۳۶}

هدهد سپس آنچه می بیند، از تهیه هدیه برای سلیمان و مشورت بلقیس با سرهنگان، بازمی گردد و به سلیمان خبر می آورد.

مور

از جوش خون نطقی بقم آن نطق آمد در قلم / شد حرفها چون مور هم سوی سلیمان لابه را. (۱/۱۸)
 جانم به فدای آن سلیمان / کو جانب مور می خرامد. (۲/۹۹)
 همگی ملک سلیمان به یکی مور ببخشد / بدهد هر دو جهان را ودلی را نرماند. (۲/۱۲۹)
 ای بسا جان سلیمان نهران همچو پری / که به لشکر گهشان مور نمی آزارند. (۲/۱۳۴)
 ور سلیمان بر موران آید / تا شود مور سلیمان چه شود؟ (۲/۱۶۷, ۱۶۸)
 و سوسه تن گذشت غلغله جان رسید / مور فرو شد به گور چتر سلیمان رسید. (۲/۱۹۹)
 خلقان مورند و ما سلیمان / خاموش صبور باش و مستور. (۲/۲۸۸)
 چو موری دانه ها انبار می کرد / سلیمان شد، شد از انبار فارغ. (۳/۱۲۴)
 آخر نه سلیمان هم بشنید غم موری؟ / آخر تو سلیمانی انگار که من مورم. (۳/۲۱۸)
 من مور توم توی سلیمان / یک دم مگذار بی حضورم. (۳/۲۷۲)
 چو سلیمان اگر اوتاج نهد بر سر ما / همچو مور از پی شکرش همه بسته کمریم. (۴/۱۷)
 تو ملک کدکن و «هَب لی» بگو سلیمان وار / که ما به منع عطا مور را نیاز ردیم. (۴/۶۲)
 معلم خانه چشمش چه رسم آورد در عالم / که طمع افتاد موران را سلیمان را فریبیدن. (۴/۱۳۹)
 عشقا، تو سلیمان و سماعست سپاهت / رفتند به سوراخ خود از بیم تو موران. (۴/۱۶۳)
 پای ملخ که جانست چون مور پیش او بر / در پیش آن سلیمان بر هر رهی حشر کن. (۴/۲۵۲)
 بدان که عشق خدا خاتم سلیمانیست / کجاست دخل سلیمان و مکسب موران. (۴/۲۷۳)

مور بست نقب کرده میان سرای عشق	هر چند بی سر پرست بپرواست آرزو
مورش مگوز جهل، سلیمان وفت اوست	زیرا که تخت و ملک بیاراست آرزو. (۵/۷۷)

جهان عشق را اکنون سلیمان بن داودی / معاذ الله که آزاری کی موری روا داری. (۵/۲۵۱)

پنهان به میان ما می گردد سلطانی / وندر حَشر موران افتاده سلیمانی. (۵/۲۷۶)
 نه موران با سلیمان راز گفتند / نه با داود می زد که صدایی؟ (۶/۳۷)
 ای سلیمان که بفرمانت بود دیو و پری / بی گنه مور چرا بر سر خرمن گیری؟! (۶/۱۵۶)
 باز آمد آن سلیمان بر تخت پادشاهی / جان را نثار او کن آخر نه کم زموری. (۶/۲۰۳)
 آتش در ملک سلیمان زدی / ای که تو موری بنیاز زده ای. (۷/۴۲)
 صلا زده دهد و قمری که خندان شود گرمگري / که باز آمد سلیمانی که موری را نرنجانند.
 (۷/۱۰۸)

داستان سلیمان و مور، که در سوره نمل به آن اشاره شده است و نام خود را نیز به این سوره از قرآن کریم داده است، چنانکه در ترجمه تفسیر طبری آمده است، از این قرار است:

پس یک روز باد سلیمان را با آن بساط، چنان که صفت کردیم، (— دیو و پری) می بُرد، و چون به زمین فرود آورد همه بر اسبان نشستند و اشتران، و می گردیدند، و به جایگاهی رسیدند که آن را وادی النمل خواندند — وادی موران، و آن جایگاه مور چکان بسیار بودند. و از آن، مورچه ای با دیگری گفت که اندر خانه ها روید، که سلیمان — علیه السلام — می آید با سپاه، نباید که سپاه او شما را به پای بکوبند و ایشان ندانند و آگاه نباشند. چنانکه خدای — عز و جل — گفت: حَتَّىٰ إِذَا اتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ^{۳۷} ... سلیمان بخندید از شادی آن که خدای — عز و جل — وی را چندین مملکت داده بود که سخن مورچه چنین همی بشنود و بداند، و هیچ خلق نیست ضعیف تر از مورچه^{۳۸}.

در قصص الانبیاء داستان کمی مفصلتر است؛ زیرا سلیمان، پس از آنکه سخن مورچه را می شنود، از باد می خواهد تا او را فرود بیاورد؛ و بعد مورچه را پیش می خواند و می گوید:

چرا گفتی مور چکان را که بگریزند از من و از سپاه من، چه بیدادی دیده ای؟ مورچه به سخن آمد و گفت: یا سلیمان، بر من خشم مگیر، و بانگ بر من زن، که اگر تو ملکی من نیز ملکم و حق — تعالی — مرا در هفت طبق زمین مملکت داده است، در هر طبقی چهل هزار سرهنگ دارم که به زیر فرمان من اند. ... اگر حق — تعالی — بفرماید که دشمن را هلاک کنند، هلاک کنیم هر کدام که قویتر باشد. سلیمان گفت: چرا گفتی که بگریزند؟ گفت: زیرا که این سرزمین زردار و آدمی حریص است، ترسیدم که به زر کردن آمده ای و ایشان را از سپاه تو رنج بود. سلیمان گفت: پس چگونه است که تو

نگریختی؟ گفت: زیرا که من مهترِ ایشانم و مهتر را بر کهنتر شفقت به وقت بلا باید، و خود را باید که پیش دارد، و وقت محنت رعیت را سپری‌ود. سلیمان گفت: این علم ترا از کجاست؟ مورچه گفت: ای سلیمان، پنداری که همه علمهای جهان تودانی؟ ملک — تعالی — همه علمها به یک تن ندهد.^{۳۹}

سپس مور از سلیمان سؤالهایی می کند که از خدا چه خواسته است؛ و سلیمان جواب می دهد و در ضمن او را نصیحت می کند؛ مثلاً می پرسد:

دیگر چه خواستی؟ گفت: باد را به فرمان من کرده است تا تخت مرا بامداد بردارد، بساعتی یک ماهه راه ببرد، و باز ساعتی بازآرد، و نیز هر چه فرمایم آن کند. مورچه گفت: یا سلیمان، معنی این می دانی؟ گفت: نه. گفت: معنی این است که حق — تعالی — به تو نموده است که همه دنیا که ترا داده ام چون مرگ آید، به دست تو باد است و بس. سلیمان بگریست. دانست که همچنان است که او می گوید...^{۴۰}

سپس مور می گوید:

حق — تعالی — بر من عرضه کرد آسمان و مملکت آن. نخواستم. سلیمان گفت: چرا؟ گفت: زیرا در زمین مرا ملّیک مورچگان خوانند، خواستم که مورچگی ضعیف گویند... و چون سلیمان خواست که باز گردد، مورچه گفت: روان بود، که باز گردی و من ترا مهمان نا کرده و نُزل نا آورده. سلیمان گفت: مرا به چه مهمان کنی؟ گفت: بدانچه مرا حق داده است. گفت: شاید؛ اجابت کردم. مورچه برفت یک پای ملخ بیاورد و پیش سلیمان بنهاد. بخندید. مورچه گفت: به اندکی منگر، به برکت حق نگر. به قصه آمده است تا حق — تعالی — آن یک پای ملخ را برکت داد تا سلیمان و سپاهش از وی می بریدند و می خوارند، تا همه سیر بخوردند، و هیچ کم نگشت. سلیمان، چون این بدید، سجده کرد و دانست که وی بنده ضعیف و بیچاره است.^{۴۱}

انگشتی (خاتم، مُهر)

در دیوان شمس، در ابیاتی که به داستان سلیمان مربوط می شود، گاهی انگشتی بتنهایی به کار رفته است و گاهی نیز، در ارتباط با ماجرای دیوی که انگشت را می رباید، همراه با دیو. ابتدا

(۴۰) همان کتاب، صص ۲۸۹، ۲۹۰.

(۳۹) قصص الانبیاء، صص ۲۸۸، ۲۸۹.

(۴۱) همان کتاب، صص ۲۹۰ و ۲۹۱.

ابیاتی را که تنها به انگشتري مربوط می شود می آوریم، و بعد ابیاتی را که به انگشتري و دیو. مثالهای نوع دوم را می توان به علت وجود کلمه دیو دنباله مثالهایی که در بخش «دیوو پری» ذکر کردیم نیز محسوب داشت.

۱- انگشتري:

خاتم شاهیت در انگشت کرد / تا که شوی حاکم و فرمانروا. (۱/۱۶۳)
 انگشتري حاجت مُهریست سلیمانی / ره هست به پیش تو از دست مده صحبت. (۱/۱۹۶)
 تا سلیمان به جهان مُهر هوایت ننمود / بر سر اوج هوا تخت سلیمان نشست. (۱/۲۴۱)
 خاتم ملک سلیمان جُستنیست / حلقه ها هست و نگین جستم نیست. (۱/۲۴۷)
 امروز سلیمانم کانگشتريم دادی / وان تاج ملوکانه برفرق سرم آمد. (۲/۵۷)
 به باغ عشق مرغانند سوی بیسویی پیران / من ایشان را سلیمانم ولی خاتم نمی دارم. (۳/۱۹۹)
 جهت مُهر سلیمان همه تن موم شدم / وز بی نور شدن موم مرا مالیدم. (۴/۴)
 چو مُهر عشق سلیمان به هر دو کُون توداری / مکش تو دامن خود را که شرط نیست به یاری. (۶/۲۵۷)

۲ - انگشتري و دیو و پری

توجان سلیمانی آرامگه جانی / ای دیوو پری شیدا از خاتم توجانا. (۱/۵۹)
 سلیمانا بیار انگشتري را / مطیع و بنده کن دیو و پری را. (۱/۶۸)
 در انگشت پری مهر سلیمان / چو دید آن جان و دل در چاکری شد. (۲/۸۱)
 سلیمانا، بدان خاتم که ختم جمله خوبانی / همه دیوان و پریان را به قهر اندر سلاسل کش. (۳/۸۶)
 باز سلیمان رسید دیوو پری جمع شد / بر همه شان عرضه کرد خاتم و منشور خویش. (۳/۱۱۱)
 چو دیوو آدمی و جن همی بینی فرمانم / نمی دانی سلیمانم که در خاتم نگین دارم؟! (۳/۱۹۹)
 به روزه باش که آن خاتم سلیمانست / مده به دیو تو خاتم مزن تو مُلک بهم. (۴/۶۸)
 بدان که عشق خدا خاتم سلیمانست / کجاست دخل سلیمان و مکسب موران. (۴/۲۷۳)
 فصل بهاران شد بین بستان پر از حور و پری / گویی سلیمان بر سپه عرضه نمود انگشتري. (۵/۱۸۲)
 بستان زد دیو خاتم که نوى به جان سلیمان / بشکن سپاه اختر که نو آفتاب رای. (۶/۱۳۵)
 نگین عشق کاسیر و یند دیوو پری / زد دیو تن که ستاند مگر سلیمانی. (۶/۲۹۱)
 ای تو سلیمان به سپاه ولوا / خاتم تو افسر دیو و پری. (۷/۴۴)

در ترجمه تفسیر طبری آمده است:

سلیمان را — صلوات الله علیه — انگشتري بود که همه مملکت سلیمان مر آن

انگشتی را بفرمان بودند، که نام بزرگ خدای — عز و جل — بر آن نبشته بود. و زنی بود از مادر فرزندان سلیمان، مرا و را جراده خواندندی؛ و سلیمان — علیه السلام — از همه زنان بروی آمنتربودی؛ و هر گاه که اندر آب خانه شدی یا با زنی بخواستنی خفتن نشایستی که آن انگشتی با خویشتن داشتی از جلالت نام خدای — عز و جل؛ پس آن انگشتی از انگشت بیرون کردی و مر این جراده را دادی. پس آن روز که خدای — تعالی — خواست که آن مملکت از وی بشود، چون به آب خانه اندر شد انگشتی مرجراده را داد. یکی دیو بود از مهتران دیوان — نام او صخر بود؛ و خویشتن بر مانند سلیمان — علیه السلام — بساخت و پیش جراده رفت و گفت انگشتی مراده. جراده پنداشت که سلیمان — علیه السلام — است، و هیچ او را از سلیمان — علیه السلام — باز نشناخت، و انگشتی او را داد؛ و آن دیوانگشتی بستند و حالی برفت و بر تخت بنشست و انگشتی در انگشت کرد؛ و همه خلقان هیچ کس او را باز نشناختند از سلیمان، و همچنان که فرمان سلیمان می بردند جمله فرمانبردار او گشتند.^{۴۲}

بدین ترتیب، دیو مدت‌ها به جای سلیمان حکم می راند تا وی دوباره انگشتی خود را به دست آورده به پادشاهی برمی گردد. (— ماهی). در قصص الانبیاء نیز این ماجرا نقل شده است با اختلافاتی؛ از جمله اینکه در اینجا نامی از جراده زن سلیمان نیست، و قضیه بدین صورت است که سلیمان:

هر گاه که به طهارت گاه رفتی، آن را (خاتم را) از انگشت بیرون کردی و به خادم امین دادی. روزی آن خادم به وقت طهارت غایب بود. گویند دیوی بر صورت آن خادم بیامد و انگشتی بستد و به انگشت خویش کرد، و بیامد و بر تخت بنشست. خلق پنداشت که وی سلیمان است، او را مطیع گشتند...^{۴۳}

مسجد اقصی

خیالت همچو سلطانی شد اندر دل خرامانی / چنانک آید سلیمانی درون مسجد اقصی. (۱/۴۶)

طبری شروع ساختمان مسجد اقصی را، در جایی که بعد بیت المقدس خوانده شد، به داود نسبت می دهد. بعد که زندگی داود به سر می رسد وی به پسرش سلیمان وصیت می کند تا

(۴۲) ترجمه تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۴۲. (۴۳) قصص الانبیاء، ص ۳۰۵.

مسجد را تمام کند^{۴۴} و

سلیمان — علیه السلام — دیوان را بفرمود که این مسجد را تمام کنید، و فضل آن مسجد آن است که بنیاد آن داود — علیه السلام — آؤکنده است. و اصل آن مسجد همه از سنگ است، که سلیمان — علیه السلام — دیوان را بفرمود تا آنجا همه از سنگ برداختند...^{۴۵}

در اواخر عمر، سلیمان در مسجد بیت المقدس — به عبادت مشغول می شود و هم در آنجا جان به جان آفرین تسلیم می کند:

... و به آخر عمرش بیشتر آن بودی که به محراب مسجد اندر بودی، یک ماه و دو ماه و یکسال، و هیچ از مسجد بیت المقدس بیرون نیامدی، و طعام و شراب هم به مسجد اندر خوردی، و بودی که یک شبانه روز و بودی که دو شبانه روز تا یک هفته اندر نماز ایستاده بودی و به عبادت حق — تعالی — مشغول بودی...^{۴۶}

باد (هوا)

تا سلیمان به جهان مهر هوایت ننمود / بر سر اوج هوا تخت سلیمان نشست. (۱ / ۲۴۱)
یکماهه راه را تو بگذر برو بروزی / زیرا که چون سلیمان بر بارگیر بادی. (۶/۱۹۱)
سوار باد هوا گشت پشه دل من / که دیده پشه که او می کند سلیمانی؟ (۶/۲۹۲)

خدای — عز و جل — باد را نیز مسخر سلیمان کرده بود، و سلیمان را بساطی بود (— دیویری) که تخت سلیمان در وسط آن قرار داشت، و هرگاه اراده می کرد:

باد را بفرمودی و آن بساط را، چنین که صفت کردیم، با این همه خلقتان برداشتی و به هوا اندر ببردی به مقدار یک میل زمین، گاه کم و گاه بیش؛ و هر کجا بر رسیدی زمین را از آفتاب صد فرسنگ پیشانیدی، و چشم های همه خلقتان بدو مشغول بودی... و اندر جمله، هر کجا سلیمان — علیه السلام — خواستی می بردی. پس باد را بفرمودی تا وی را باز آوردی، چنانکه خدای — عز و جل — گفت: وَلَسْلَبْنَمُ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا^{۴۷}... و در

(۴۴) ترجمه تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۲۴. (۴۵) همانجا، ص ۱۲۲۴. (۴۶) همانجا، ص ۱۲۵۵.

(۴۷) انبیا. ۲۱: ۸۱ [و بدادیم سلیمان را بادی سخت می رفت به فرمان او سوی زمین که برکت کردیم اندر آن]

جمله، هر کجا سلیمان — علیه السلام — خواستی، آنجا بردی؛ و یک ماهه راه او را به یک زمان ببردی و به یک زمان باز آوردی؛ چنانکه خدای گفت: — عز و جل: وَلَسْلِمْنَا الرِّيحَ غُدُوها شَهْرٌ وَرَوْاحُها شَهْرٌ.^{۴۸} و این باد بساط را می بردی — گاه نرم و گاهی سخت، چنانکه کس را از آن رنجی نرسیدی، و دیوان و پریان گرداگرد آن بساط صف زده بودندی.^{۴۹}

سیر شدن سلیمان از ملک

تا ذوق جفاش دید جانم در عشق جفاست از وفا سیر
کز ملک سیر شد سلیمان و ایوب نگشت از بلا سیر. (۲/۲۹۱)

بیت دوم را پیش از این، در ذیل «سلیمان»، نقل کرده ایم. این بیت شاید تلمیحی باشد به اواخر عمر سلیمان که از سلطنت روی به عبادت می آورد. طبری می نویسد:

و به آخر عمرش بیشتر آن بودی که به محراب اندر بودی یک ماه و دو ماه و یک سال، و هیچ از مسجد بیت المقدس بیرون نیامدی و طعام و شراب هم به مسجد اندر خوردی، و بودی که یک شبانه روز و بودی که دو شبانه روز و سه شبانه روز و تا یک هفته اندر نماز ایستاده بودی و به عبادت حق — تعالی — مشغول بودی؛ و هیچ خلق بر او نرفتی و نیارستی رفتن، نه از آدمیان و نه از دیوان و پریان...^{۵۰}

و در قصص الانبیا آمده است:

و گفته اند که به آخر عمر، روی به عبادت آورده بود، و بیشتر در محراب بودی و هر کسی را به کاری به پای کرده بود... پس آنگاه درد یش بگرفت... چهار ماه و هفت روز بیمار بود و در محراب عبادت می کرد.^{۵۱}

(۴۸) سبا ۳۴: ۱۲ [و مر سلیمان را باد بادمداد یک ماهه رفتی و شبانگاه یک ماهه رفتی.]

(۴۹) ترجمه تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۳۰. ۵۰ همانجا، ص ۱۲۵۵. ۵۱ قصص الانبیا، ص ۳۰۹.

(ب) تفسیر داستان سلیمان

سلیمان: روح، جان، حق

آصف: عقل، پیر

مولوی، در مثنوی، روح و جان را به منزله شاه، و عقل را به منزله دستور و وزیر او تصور می کند. عقل، اگر مغلوب هوای باشد، رهن راه خداست و با تعبیر واژگونه نصیحت ناصحان الهی، مانع توجه روح و نفس انسان به اندرز ناصحان و هدایت آن به سوی حق می شود؛ همان طور که هامان (— هامان، در داستان موسی)، وزیر فرعون، از تأثیر و نفوذ نصایح موسی در فرعون جلوگیری کرده مانع هدایت او می شود. اما، اگر عقل مغلوب هوای و شهوات نباشد و جان و روح نیز مستعد و آماده پذیرش حق باشد، در این صورت کار، به تعبیر مولوی، نور علی نور خواهد بود، که در مورد شاهی چون سلیمان و وزیری چون آصف چنین است:

عقل تو دستور و مغلوب هواست	در وجودت رهن راه خداست.
ناصرحی ربانی پندت دهد	آن سخن را او به فن طرحی نهد...
وای آن شه که وزیرش این بود	جای هر دو دوزخ پر کین بود...
چون سلیمان شاه و چون آصف وزیر	نور بر نورست و عنبر بر عنبر
شاه فرعون و هامانش وزیر	هر دو را نبود ز بدبختی گزیر...
همچو جان باشد شه و صاحب چو عقل	عقل فاسد روح را آرد به نقل ^{۵۲} ...

مولوی، چنانکه در قسمت اول نقل کردیم، سه بار نام آصف را در غزلیات خود ذکر کرده است. اما، در هیچکدام آصف را با عقل مقایسه نکرده است. در یک جا شمس سلیمانی است که صد آصف رهی او هستند و او خود واله عشق حق است (۱/۱۹). در جای دیگر، مولوی خود را در عشق سلیمان می داند که زبانش چون آصف است (۴/۷۳). و در غزلی دیگر، که تصویر کننده یکی از لحظه های نادر احساس وحدت و یگانگی با حق است، مولوی، به مثابه مرد کامل، از خویش چنان سخن می گوید که گویی با قدرتی لایتناهی به هر کاری قادر است. مولوی، در این غزل، خود را بازی می داند که از جانب شاه بی آغاز (حق) پران شده است تا جغد طوطی خوار را در این دیر ویران بشکند. «باز»، در واقع، نفس ناطقه یا روح الهی اوست. نفسهای دیگر، که هنوز قدرت روحی او را نیافته اند، طوطیان

اسیر در قفس تن هستند، که مولوی در مثنوی نیز، ضمن نتیجه گیری از داستان «بازرگان و طوطی»، نفس ناطقه یا جوهر الهی انسان را با طوطی مقایسه می کند^{۵۳}. این طوطیان پاک و اسیر را، شیطان، وساوس شیطانی و نفس اماره که جغد دیر ویرانه دنیای مادی است، می خورد. «باز» روح پیر و مرد کامل است که این جغد را می شکند و نابود می کند و طوطیان را از چنگال او نجات می دهد. این وظیفه پیر و مرد کامل — که مولوی آن را در وجود خود متحقق می بیند — ناشی از عهدهی است که از الست با حق کرده است. حق سلیمان است که، در پی این عهد، شمشیر و فرمان را برای ادای وظیفه در کف پیر و مرد کامل (مولوی) نهاده است. پس او آصف است و وظیفه دارد گردن گردنگشان را در پیش سلطان بشکند.

از شاه بی آغاز من پزان شدم چون باز من	تا جغد طوطی خوار را در دیر ویران بشکنم
ز آغاز عهدهی کرده ام کین جان فدای شه کنم	بشکسته باد پشت جان گر عهد و پیمان بشکنم
امروز هم چون آصفم شمشیر و فرمان در کفم	تا گردن گردنگشان در پیش سلطان بشکنم. (۳/۱۷۰)

سلیمان: پیر، شمس، مرد کامل، معشوق، روح، عشق

در داستان خضر، اشاره کردیم که مرد کامل با تحقق جوهر الهی در خویش و کشف بینهایت در وجود خود، با حق و در حق می زید، و هر چه او می کند در واقع حق می کند. مولوی مرد کامل را در وجود پیامبران و، پس از ختم دوره نبوت، در اولیا می بیند. با این تفاوت که رسالت را دو چهره است. چهره ای به سوی خالق و چهره ای به سوی مخلوق؛ و ولایت، از نظر صوفیه، یک چهره دارد که تماماً به جانب خدا معطوف است. به اعتقاد شیعه، پس از ختم نبوت دوره امامت آغاز می گردد. میراث روحانی پیامبر (ص)، بعد از وی، به امامان می رسد. اما مولوی، چنانکه در داستان داود اشاره کردیم، معتقد به انتقال میراث روحانی تنها به امامان بزرگوار و دوازده گانه شیعه نیست.^{۵۴} و اولیا را نیز به حدی

(۵۳) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۰۵.

[طوطی کاید ز وحی آواز او	پیش از آغاز وجود آغاز او
اندرون تست آن طوطی نهان	عکس او را دیده تو بر این و آن]

(۵۴) این عقیده به هیچ وجه به این معنی نیست که مولوی مقام روحانی حضرت علی (ع) و فرزندان او را انکار می کند. مولوی به حضرت علی (ع) با دیدی چنان احترام آمیز می نگرد و ادراکی چندان عمیق از شخصیت وی دارد که شاید کمتر شیعه ای با این ادراک عمیق مقام معنوی عظیم او را درک کرده باشد. در پایان داستانی مربوط به جنگ حضرت علی (ع) با خصمی که به روی او خدومی اندازد، مولوی

محدود نمی داند. در هر دوری ولی هست و این تا قیامت ادامه دارد.

پس به هر دوری ولی قایمست / تا قیامت آزمایش دایمست. ۵۵

ولی و مرد کامل عصر مولوی در وجود شمس تحقق یافته است. به همین سبب، او شمس را، به طور اخص، و پیران کامل را، به طور اعم، با پیامبران و جنبه های متعالی روحی آنان مقایسه می کند. شمس مثل حضرت آدم است، که چون او به نور پاک می بیند و حقایق الهی را می داند. چون خضر است، که به آب حیوان دست یافته است و قادر به نجات گمراهان است. چون داود، موم وجود سالکان در دست او نرم است، و آوازش مرغان را شیفته وار به گرد او جمع می کند. و چون سلیمان است، که میان مرغان ارواح انسانی وحدت و صلح و صفا به وجود می آورد و... به همین سبب جنبه های برجسته و متعالی زندگی و اخلاق و حوادث مربوط به پیامبران را با پیران مقایسه می کند. پیر و ولی کامل، در عین حال، واجد جمیع صفات الهی پیامبران است. پس، پیر مظهر پیامبران و پیامبران مظهر پیران صوفیه اند. از این روی، کار و اعمال و اخلاق و صفات پیامبران را نباید با افراد عادی مقایسه کرد و خواستها و آرزوهای آنان را نباید با مقیاس و میزان خواستها و آرزوهای مردم معمولی سنجید. در مورد سلیمان، آنچه مولوی را در درجه اول به خود مشغول کرده است قدرت و ثروت مادی و دنیوی اوست، و اینکه سلیمان این قدرت و ثروت را از خدا برای خویش می خواهد و برای دیگران نمی خواهد. در سوره ص ۳۸ آیه ۳۵، حضرت سلیمان از خداوند درخواست می کند که مُلکی به او ببخشد که پس از وی کسی را سزاوار نباشد: **وَهَبْ لِي مَلِكًا لَا يَنْفَعِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي**. این تقاضا ظاهراً با توکل و فقر و درویشی سازگار نیست و از آن بوی حسد ممکن است به مشام برسد. به همین سبب، مولوی در منوی به توجیه آن می پردازد. خواست سلیمان را نباید به حسد تعبیر کرد. و نیز باید در نظر داشت که ثروت و قدرت، که از تعلقات دنیوی و مادی است، افراد عادی را دلبسته خود و از حق مهجور می کند نه سلیمان و سلیمان همتان را.

گرولی زهری خوردنوشی شود	ورخوردطالب سیه هوشی شود
رَبِّ هَبْ لِي از سلیمان آمدست	که مده غیر مرا این ملک و دست
تو ممکن با غیر من این لطف وجود	این حسد را مانند اما آن نبود

علی (ع) را «افتخار انبیا و اولیا» می خواند. و نیز «باز عرش خوش شکار که چشم او ادراک غیب آموخته است»، «مدینه علم»، «ترازوی احدخو»، «دریای نور». در این مورد بخصوص — مواری نامه،

نکته لایتنَبفی می خوان به جان سِرْمِنْ بَعْدی ز بخل اومدان
بلکه اندر ملک دید اوصد خطر موبموملک جهان بُدبیم سر...
پس سلیمان همتی باید که او بگذرد زین صدهزاران رنگ و بو.^{۵۶}

سلیمان ولی کامل است، در عین آنکه پیامبر و پادشاه است. به همین سبب، مال و منال دنیوی، همچنانکه دام فریب او نیست، دام فریب پیر و مرد کامل و ولی نیز نیست. کمالی را که خداوند به سلیمان عطا کرده بود — «که در نعمت شاکر و در محنت صابر بود، و به ظاهر ملک و مملکت می راند و بباطن فقر و فاقه همی راند و می پرورد»^{۵۷} — به هر بنده ای که عطا کند، او نیز چون سلیمان خواهد بود و اسیر جاه و شوکت و مال و منال نخواهد شد.

هر که را بدهی و بکنی آن کرم / او سلیمانست و آن کس هم منم.^{۵۸}

مولوی بارها این نکته را تکرار می کند که مال و منال دنیوی وقتی زیان آور است که جای حق را در دل بگیرد. مرد کاملی که دلش جز دوست جایی برای دوستی احدی ندارد، چگونه ممکن است مال و قدرت دنیوی جای حق را در دلش بگیرد. ضمن داستان سلیمان اشاره کرده اند که «و معاش سلیمان با آن همه ملک و مملکت از دسترنج خویش بود، هر روز زنبیلی بیافتی و به دو قرص بدادی و در مسجد با درویش بهم بخوردی و گفتی: مسکینُ جالسَ مسکیناً».^{۵۹} مولوی، با اشاره به این نکته، می گوید: دنیا غافل بودن از خداست و نه قماش و نقره و میزان و زن. اگر مال نیز وسیله ای برای قرب به خداوند باشد، مال صالح است:

چیست دنیا از خدا غافل بُدن نی قماش و نقره و میزان و زن
مال را کز بهر دین باشی حمول نِعَمَ مالٌ صالحٌ خواندش رسول
آب در کشتی هلاک کشتیست آب اندر زیر کشتی پُشتیست
چون که مال و مُلک را ز دل براند زان سلیمان خویش جز مسکین نخواند...
بار درویشی چو در باطن بود بر سر آب جهان ساکن بود.
گر چه جمله ی این جهان ملک و یست ملک در چشم دل وی لاشی ست^{۶۰}

از ثروت و جاه و مقام دم زدن، کار افراد عادی است — آنان که لطف الهی شامل حالشان نشده است که دست به کوشش برای رسیدن به حق بزنند و مستغرق دریای معرفت باشند.

(۵۶) مثنوی، دفتر اول؛ ص ۱۶۱. (۵۷) کشف الاسرار، ج ۸، ص ۳۶۰. (۵۸) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۶۱.

(۵۹) کشف الاسرار، ج ۸، ص ۳۶۰؛ نیز — مرصاد العباد، ص ۴۲۵. (۶۰) مثنوی، دفتر اول، ص ۶۱.

آن کس که سلیمان است، به قول عطار، لاف از زنبیل و دبه نمی زند:

می مزن از دبه و زنبیل لاف / گر سلیمانی برونزبیل باف.^{۶۱}

آن کس که کمر به جستجوی حق بسته است و رحمت حق نیز او را دریافته است و از رنج طلب آزاد کرده است و از ما و من رهیده است و آن خدا شده است، پست و بلند حوادث دنیوی در او بی اثر است، صحرایی است که زلزله او را خطر ندارد، و دریایی است که بیم رهن و جامه گنش نیست. او سلیمان است: چه آنگاه که بر تخت و مسند شاهی تکیه دارد و برخوردار از جاه و قدرت مادی و دنیوی است، چه آنگاه که تخت ملک و جاه و جلال دنیوی را از کف داده و به ظاهر، ماهی فروشی بیش نیست. همان طور که اهریمن نیز اهریمن است خواه مالک تخت سلیمان باشد خواه نباشد. (سه انگشتی، دیو، پری)

هر که را جست او به رحمت و ارهید از جست و جو	هر که را گفت آن مایی و ارهید از ما و من...
هر که صحرایی بود ایمن بود از زلزله	هر که دریایی بود کی غم خورد از جامه کن
کی سلیمان را زیان شد گر شد او ماهی فروش	اهرم گز ملک بستند اهرمن بد اهرمن. ^{۶۲} (۴/۲۰۴)

بنا بر این، مولوی سلیمانی سلیمان را در جاه و جلال مادی و دنیوی او نمی داند؛ بلکه ناشی از کمال روحانی و معنوی او می داند.

انگشتی سلیمان را در همه چیزها جستیم، و در فقر یافتیم.^{۶۳}

به همین سبب داشتن سلطنت فقر است که مولوی شمس را در رفعت به سلیمان تشبیه می کند:

بیا ای شمس تبریزی که در رفعت سلیمانی / که از عشقت همه مرغان شدند از دام و از دانه. (۵/۱۱۴)

در ضمن تفسیر داستان خضر گفتیم که از نظر مولوی، به علت ارتباطی که میان عشق و عاشق و معشوق و پیر و حق و روح یادل وجود دارد، وی گاهی آنها را در مفهوم یکدیگر به کار می برد. به همین سبب، در کلیات شمس، سلیمان، همچنانکه گاهی مظهر پیر و شیخ است، گاهی دیگر با عشق و روح و دل و معشوق مقایسه می شود و در مفهوم آنها به کار می رود. سلیمان مظهر پیر و پیر نیز معشوق سالکان است. شمس نیز، که چون پیر است و مظهر خدا،

(۶۱) مصیبت نامه، ص ۳۴۳. (۶۲) به این مضمون در مثنوی نیز اشاره شده است؛ —

دفتر چهارم، ص ۳۵۳. (۶۳) فیه مافیه، ص ۱۲۶.

معشوق مولوی است. چون دور می شود، فراق و غم چو دیوان بر ملک وجود او دست می یابند:

مها توی سلیمان فراق و غم چو دیوان / چو دور شد سلیمان نه دست یافت شیطان؟ (۴/۱۶۰)

پیر یا سلیمان معشوق است و مولوی نیز چون سالکان دیگر عاشق اوست:

در عشق سلیمانی من همدم مرغانم / هم عشق پری دارم هم مرد پری خوانم. (۳/۲۲۰)

شمس، که به سبب تجلی نور حق در وی معشوق سالکان است، بر جهان عشق سلیمان وار سلطنت دارد. مولوی، که عاشق شمس است، خود را در برابر او به موری تشبیه می کند که روا نیست شمس با مبتلا کردن او به درد فراق بیازاردش؛ همچنانکه سلیمان نیز حق مور را رعایت کرد و او را آزرده نساخت. مولوی، در غزلی که در فراق شمس سروده است، با سؤالهای مکرر و استرحام آمیز از او می خواهد که برگردد و هجرانی را که برای او غیر قابل تحمل است بروی روا ندارد.

مها، چشمی که اوروزی بدید آن چشم پر نور	به زخم چشم بدخواهان در و کوری رواداری؟!
جهان عشق را اکنون سلیسان بن داودی	معاذ الله که آزاری کی موری رواداری
تو آن شمس که نور تو محیط نورها گشت	سوی تبریز و اگردی و مستوری رواداری. (۵/۲۵۱)

مولوی در تصویر دیگری شمس را کیقباد عشق می نامد:

شمس حق دین توی مالک ملک وجود / ای که ندیده چو تو عشق دگر کیقباد. (۲/۱۹۲)

پس شمس، در قلمرو حب الهی، هم عاشق است هم معشوق: عاشق معبود و محبوب ازلی و حقیقی است که حق است، و در این قلمرو، سلطنت بلا منازع او راست، چون سلیمان و چون کیقباد؛ و معشوق همه سالکان است، چون آنان محبوب حقیقی را در وجود او متجلی می بینند.

هر که عاشق دیدیش معشوق دان / کوبه نسبت هست هم این و هم آن. ۶۴

اما شمس، به عنوان مرد کامل که خدا را در خویش و خویش را در خدا می بیند، در آن واحد هم عاشق است و هم معشوق. این اتحاد عاشق و معشوق سبب می شود که عشق نیز

خود شمس باشد.

عشقاتو سلیمان و سماعست سپاهت رفتند به سوراخ خود از بیم نوموران
شمس الحق تبریز چو خورشید برآید زیرا که زخورشید بود جامه عوران. (۱/۱۶۳)

همان طور که جن و دیو و آدمی و پری تحت فرمان سلیمان به کار و کوشش مشغول بودند، ارواح آدمیان نیز چون قافله ای تحت تأثیر و فرمانروایی سلیمان عشق به سوی حق و سلطان خویش روان اند. این راه را با پای جسمانی نمی توان طی کرد: چهار پای طبایع مانع این سیر است. باید به ترک جسم و عناصر سازنده آن گفت تا به شاه ارواح واصل شد. این شاه همان شمس تبریز است که مظهر حق است.

دلی که کاهل گردد نداشت می آید که زنده است سلیمان عشق کار کنید
مباش کاهل کاین قافله روانه شده است ز قافله بممائید و زود بار کنید
چهار پای طبایع نکوبد این ره را بترک خاک و هواها و آب و نار کنید
غنیست چشم من از سرمه سپاهانی ز خاک تبریز او را مگر نثار کنید
بزرگی از شه ارواح شمس تبریزست وجودهایی این کبریا صغار کنید. (۲/۲۳۶)

ترکیب سلیمان عشق را سهروردی نیز در رساله فی حقیقه العشق به کار برده است که در ذیل «موران» به آن اشاره می کنیم.

مرغان: ارواح آدمیان، سالکان طریق

در شواهدی که از کلیات شمس، در اشاره به داستان سلیمان و مرغان، یاد کردیم، سلیمان اغلب رمز پیر و شیخ و مرد کامل و شمس تبریزی است، و مرغان رمز ارواح آدمیان و سالکان طریق حق. تشبیه روح به مرغ از متداولترین تشبیهات در ادبیات عرفانی فارسی است. در مثنوی و نیز در دیوان کبیر، این تشبیه، چه به صورت ترکیب اضافی مرغ روح و چه به صورت استعاره، مکرر آمده است. داستانهای رمزی ابن سینا و غزالی به نام رساله الطیر و نیز منطق الطیر عطار ارواح سالکانی را که به سوی حق رهسپارند در صورت مرغانی نشان می دهند که با پرواز خود از موانع می گذرند تا به حق واصل شوند. در عقل سرخ سهروردی نیز روح اسیر در زندان دنیا و زندان تن به صورت بازی اسیر ممثل شده است. به هر حال، مرغی که خود را از دام تن و دنیا آزاد می کند و به حق واصل می شود همان مزد کامل است که در مقایسه با مرغان دیگر به منزله سیمرغ و عنقا است که سلطان مرغان است. سیمرغ مظهر مرغی است که با تحقق حق در وجود خویش به مرتبه انسان کامل رسیده است، چنانکه شمس نیز سیمرغ

کوه قاف است:

زهی دلشاد مرغی کو مقامی یافت اندر عشق به کوه قاف کی یابد مقام و جای جز عنقا
زهی عنقای ربّانی شهنشه شمس تبریزی که اوشمعیست نی شرقی و نه غربی و نی درجا.^{۶۵} (۱/۴۶)

مولوی، ضمن بیان داستان بلقیس و سلیمان در مثنوی، به مناسبت، اشاره ای که به ابراهیم ادهم می کند که چگونه، در پی یک ندای غیبی، تخت و تاج سلطنت را رها کرده به دنبال حق می رود. در پایان این حکایت می گوید:

چون ز چشم خویش و خلقان دور شد همچو عنقا در جهان مشهور شد
جان هر مرغی که آمد سوی قاف جمله عالم از و لافند لاف.^{۶۶}

این ابیات کاملاً یادآور مقدمه زیبا و بسیار دلکش رساله صغیر سیمرغ شیخ اشراق است:

روشن روانان چنین نموده اند که هر آن هدهدی که در فصل بهار به ترک آشیان خود بگویند و به منقار خود پروبال خود برگرد و قصد کوه قاف کند، سایه کوه قاف بر او افتد به مقدار هزار سال این زمان، که *وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ*^{۶۷}، و این هزار سال، در تقویم اهل حقیقت، یک صبحدم است از مشرق لاهوت اعظم. در این مدت سیمرغی شود که صغیر او خفتگان را بیدار کند و نشیمن او در کوه قاف است.^{۶۸}

آنچه سهروردی درباره خصوصیات سیمرغ می گوید، هر چند از نظری صفات «عقل فعال» هم هست، اما در عین حال همان صفات انسان کامل است که در سلیمان نیز جمع است. شاید به همین سبب است که سهروردی، ضمن ذکر خصوصیات سیمرغ، بیتی می آورد که در آن به سلیمان نیز اشاره شده است.

همه علوم از صغیر این سیمرغ است و از او استخراج کرده اند و سازهای عجیب
مثل ارغنون و غیر آن از صدا و رنات او بیرون آورده اند.

چون ندیدی همی سلیمان را / تو چه دانی زبان مرغان را.^{۶۹}

(۶۵) *يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ*. (نور: ۲۴: ۳۵) (۶۶) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۳۲۸.

(۶۷) حج، ۲۲: ۴۷. (۶۸) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، رساله صغیر سیمرغ، صص ۳۱۴-۳۱۵.

(۶۹) همانجا، صص ۳۱۵-۳۱۶.

سهروردی در همین رساله نشیمن سیمرغ را، چنانکه دیدیم، کوه قاف می داند؛ و نیز، چند سطر بعد، آشیان او را در مشرق قرار می دهد:

در مشرق است آشیان او و مغرب از او خالی نیست.^{۷۱}

مولوی، در داستان سلیمان و بلقیس، مطالبی را درباره سلیمان ذکر می کند که یادآور مطالب سهروردی در رساله صغیر سیمرغ است. پیامی را که سلیمان به شهر سبا می فرستد در یک جا صغیر می خواند، که مرغان سبا را می بندد و اسیر می کند:

چون سلیمان سوی مرغان سبا / یک صغیری کرد بست آن جمله را.^{۷۱}

در این بیت، صغیر سلیمان، در ارتباط با مرغان، همان صغیر سیمرغ است. در جای دیگر، مولوی این پیام را نور شرق می خواند که چون به سبا می رسد، مرغان ارواح مرده را به بال و پر زدن و می دارد و مردگان را در گورتن زنده می کند. در اینجا نیز سلیمان سیمرغی است که در قاف و مشرق مسکن دارد، و پیام او صغیری است از شرق به غرب یا از عالم نور به عالم ظلمت.

چون رسید اندر سبا این نور شرق	غلغلی افتاد در بلقیس و خلق
روحهای مرده جمله پر زدند	مردگان از گورتن سر برزدند
یکدیگر را مژده می دادند هان	نک ندایی می رسد از آسمان ...
از سلیمان آن نفس چون نفخ صور	مردگان را وارهانید از قبور ^{۷۲} ...

همان طور که گفتیم، سلیمان مظهر روحی است که به کمال رسیده است و نمونه انسان کامل که معارف الهی را مستقیم و بلا واسطه از حق آموخته است. علم منطق الطیر را خداوند به سلیمان آموخته است: *يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ*^{۷۳} همچنانکه علم آدم نیز از حق بود: *وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا*^{۷۴} اما دانستن زبان مرغان، یعنی آشنایی با ارواح آدمیان و شناختن استعدادهای آنان و با هریک فراخور فهم و استعداد او سخن گفتن، علمی است که سلیمان را بود و نیز هر انسانی را که با تحقق اصل الهی در وجود خود به مرتبه پیر و ولی کامل رسیده است و می داند هر سالکی را چگونه به سوی حق رهبری کند. انسانی که به این مرتبه می رسد، مرغی است که هر چند ممکن است در اثر ریاضت و کف نفس ظاهری

(۷۰) همانجا، ص ۳۱۵.

(۷۱) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۳۲۹.

(۷۲) همانجا، ص ۳۲۸.

(۷۳) نمل ۲۷: ۱۶.

(۷۴) بقره ۲: ۳۱.

ضعیف و نزار داشته باشد، در درون روح او تمام قدرتهای معنوی جمع است و سلیمان و سپاه او در اندرون اوست. این چنین مرغی است که محرم مرغان دیگر است و می تواند مرغان ارواح اسیر در قفس تن را رها کند. مولوی، ضمن ذکر داستان طوطی و بازرگان، در آنجا که از محبوس بودن طوطی در قفس سخن می گوید و از پیغام فرستادن او به وسیله بازرگان به طوطیان آزاد هندوستان، چنین می سراید:

قصه طوطی جان زین سان بود	کو کسی کو محرم مرغان بود؟
کویکی مرغی ضعیفی بی گناه	و اندرون او سلیمان با سپاه
چون بنالد زار بی شکر و گله	افتد اندر هفت گردون غلغله
هر دمش صدنامه صد پیک از خدا	یار بی زو شصت لبیک از خدا ^{۷۵} ...

کسی که دارای این منطق الطیر سلیمانی است فرستاده حق است یا تأیید شده حق. پیامبران اولیاء الله هستند که می دانند چگونه به فراخور استعداد روحی هر کس سخن گویند و او را هدایت کنند:

منطق الطیر سلیمانی بیا	بانگ هر مرغی که آید می سرا
چون به مرغانت فرستادست حق	لحن هر مرغی بدادستت سبق
مرغ جبری را زبان جبرگو	مرغ پراشکسته را از صبرگو
مرغ صابر را تو خوش دار و معاف	مرغ عنقار باخوان اوصاف قاف
مرکبوتر را حذر فرما ز باز	باز را از حلیم گو و احتراز...
همچنان می روز دهد تا عقاب	ره نسما واللّه اعلم بالصواب ^{۷۶} .

آنکه از زبان پیر یا ولی کامل با مرغان ارواح سخن می گوید، در حقیقت، عقل کل است که در وجود و روح ولی می زید؛^{۷۷} اما، در ظاهر، مرید در آینه جسم ولی خویش را می بیند و می پندارد از چون خودی سخن و علم می آموزد؛ همچنانکه استادی که طوطی را نطق می آموزد در پس آینه پنهان می شود و سخن می گوید و طوطی، که تصویر خود را در آینه می بیند، می پندارد آن طوطی که در آینه است با او سخن می گوید. مرید برای آنکه با سر قدیم ندیم شود باید به مرتبه ولی برسد، و تا زمانی که به این مرتبه و مقام نرسیده است از آن بی خبر است. خلق نیز صفیر مرغ را می آموزند و از راه دهان و حلق تقلید می کنند؛ اما تنها

(۷۵) مثنوی، دفتر اول، ص ۹۷. (۷۶) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۲۲۹.

(۷۷) [عقل کل و نفس کل مرد خداست عرش و کرسی رامدان کز وی جداست.] (مثنوی چاپ خاور، دفتر پنجم، ص ۲۸ س ۲۱) (نقل از عرفان مولوی، ص ۱۴۵)

سلیمان و ولی کامل است که معنی را می فهمد؛ زیرا علم آن را از خداوند آموخته است.

خویش را بیند مرید ممتلی	همچنان در آینه جسم ولی
کی ببیند وقت گفت و ماجرا	از پس آینه عقل کل را
و آن دگر سیر است و اوزان بی خبر	او گمان دارد که می گوید بشر
او نداند طوطیست او نی ندیم	حرف آموزد ولی سر قدیم
کاین سخن کار دهان افتاد و خلق	هم صفیر مرغ آموزند خلق
جز سلیمان قرانی خوش نظر. ^{۷۸}	لیک از معنی مرغان بی خبر

مولوی بار دیگر، در دفتر ششم، اشاره می کند که عوام صورت ظاهر آواز مرغ را می فهمند و مرد خام و واصل نشده از حال مرغان بی خبر است. لحن طیر را سلیمان، آن هم از طریق علم لدنی، می داند. مرغانی را که به آن سوی قاف و عالم نور و غیب رسیده اند، زبانی است که ظاهر آن کلمات معمولی است. اما مرغان واصل و «طیور من لدن» با آن، راز معارف و حقایق الهی را بیان می کنند. خامان و ساده اندیشان می پندارند که با فرا گرفتن این زبان — که در واقع «منطق الطیر» است — به حقایق عرفانی و اسرار ربانی آشنا شده اند. در حالی که آنان معنی و حقیقت این زبان را نمی دانند؛ صورت آواز مرغ را می شنوند و آن را تقلید می کنند، بی آنکه از آن به حال مرغ و حقیقت آن پی ببرند.

زین لسان الطیر عام آموختند	طمطراق و سروری اندوختند
صورت آواز مرغست آن کلام	غافلست از حال مرغان مرد خام
کو سلیمانی که داند لحن طیر	دیو گرچه ملک گیرد هست غیر
دیو بر شبه سلیمان کرد ایست	علم فکرش هست و علّمناش نیست
چون سلیمان از خدا بشاش بود	منطق الطیری ز علّمناش بود
تو از آن مرغ هوایی فهم کن	که ندیدستی طیور من لدن
جای سیمرغان بود آن سوی قاف	هر خیالی را نباشد دستباف
جز خیالی را که دید آن اتفاق	آنگهش بعد العیان افتد فراق ^{۷۹} ...

سلیمان و پیر به سبب دانستن همین منطق الطیر است که می توانند میان مرغان یا ارواح آدمیان اتحاد و یگانگی ایجاد کنند. مولوی مثال چارکس را ذکر می کند که مردی به آنان یک درم داده است؛ از این چارکس، آنکه فارس است می گوید: با این یک درم «انگور»

بخیریم، و آنکه عرب است، می گوید: «عنب»، و آنکه ترک است می گوید: «اُزم»، و آنکه رومی است می گوید «استافیل» بخیریم. در واقع هر چهار یک چیز می خواهند اما با چهار زبان. این ناآشنایی و این غفلت از معنی نامهای مختلف سبب جنگ و نزاع آنان می شود. مولوی سپس نتیجه می گیرد که اگر در آنجا صاحب سر آشنا به زبانهای مختلف حضور داشت مایه صلح آنان می شد، و می گفت: من با این یک درم آرزوی جمله تان را برمی آورم. سخن شیخ راز آشنا سبب اتحاد می گردد؛ چون کلام او از روی بصیرت است، اگر چه ظاهرش رنگ ریا و نفاق داشته باشد.

پس ریای شیخ به زاحلاص ما	کز بصیرت باشد آن وین از عَمی
از حدیث شیخ جمعیت رسد	تفرقه آرد دم اهل حسد. ^{۸۰}

حال سلیمان هم چنین است. آشنایی او به زبان مرغان سبب اتحاد آنان می گردد؛ و این سلیمان در هر عصر و دوره ای وجود دارد.

چون سلیمان کز سوی حضرت بتاخت	کز زبان جمله مرغان شناخت
در زمان عدلش آهویا پلنگ	انس بگرفت و برون آمد ز جنگ
شد کبوترایمن از چنگال باز	گوسفند از گرگ ناورد احتراز
اومیانجی شد میان دشمنان	اتحادی شد میان پرزنان ...
مرغ جانهارا درین آخر زمان	نیستشان از همد گریک دم امان
هم سلیمان هست اندر دورما	کو دهد صلح و نماند جورما. ^{۸۱} ...

نزاع ترک و رومی و عرب جز به یاری سلیمان لسن معنوی حل نمی گردد. مولوی از مرغان منازع دعوت می کند تا باز وار طبل باز شهریار را بشنوند و به سوی او پرواز کنند تا اختلافشان به وحدت و اتحاد گراید. مرغانی که سلیمان وقت خود را نمی شناسند کورند و، چون جغدان، دشمن بازند. اما مرغانی که به سوی سلیمان می گرایند از او روشن می شوند و بال و پر بی گناه را نمی کنند. هریک از آنها در نتیجه دم جانبخش سلیمان ارتقای روحی و معنوی پیدا می کنند. زاغ آنها به صورت زاغ و بهمت باز است. لکک ایشان با آواز خود دم از توحید عاری از شک می زند. منطق الطیر سلیمانی این است و چنین می کند، و منطق الطیر ظاهری و تقلیدی چنین خاصیتی ندارد. تفاوت میان این دو مثل تفاوت میان منطق الطیر عطار و منطق الطیر خاقانی است. اولی معنی و دومی لفظ و صداست. پرّ آن مرغی که بانگش

(۸۰) مثنوی، دفتر دوم، ص ۴۵۵.

(۸۱) مثنوی، دفتر دوم، ص ۴۵۶.

مرغان را متحد می کند و به طرب می آورد بیرون از این جهان و مشرق و مغرب آن است. نشیمن او آن سوی قاف است. عالم نور را مشاهده می کند و با حق ارتباط دارد. سخن او سخن حق است؛ و هر مرغی که بدون راهنمایی این سیمرغ کوه قاف راه بییماید، چون خفاش عاشق ظلمت است.

پران مرغی که بانگش مطربست	از بیرون مشرقست و مغربست
هریک آهنگش ز کرسی تاثیرست	وز ثری تاعرش در کز و فریست
مرغ کوی این سلیمان می رود	عاشق ظلمت چو خفاشی بود
با سلیمان خوکن ای خفاش ردّ	تا که در ظلمت نمائی تا ابد. ^{۸۲}

تمثیل بط بچگانی که مرغ خانگی آنها را می پرورد و چون از تخم درمی آیند میل رفتن به دریا دارند مجال دیگری فراهم می آورد تا مولوی دوباره به اصل آسمانی روح و میل نهفته بازگشت آن به اصل و دریا اشاره کند و میل به خشکی را ناشی از تن و دایه خاکی بداند. پیامبر(ص) نیز ظاهری مثل بشر دارد، اما روح او پیوسته به حق است و براو وحی می شود.

توبتن حیوان بجانی از ملک	تاروی هم بر زمین هم بر فلک
تابطاهر مثلکم باشد بشر	بادلی یوحی الیه دیده ور ^{۸۳}

و بار دیگر اشاره ای می کند به سلیمان یا ولی کامل و پیر، که او چون بحر است و ما چون مرغابی، و راه دریا را باید به یاری سلیمان پیمود.

ما همه مرغابیانیم ای غلام	بحر می داند زبان ما تمام
پس سلیمان بحر آمد ما چو طیر	در سلیمان تا ابد داریم سیر
با سلیمان پای در دریا بنه	تا چو داود آب سازد صد زره ^{۸۴} ...

مولوی آنچه را در مثنوی، در ارتباط میان سلیمان و مرغان از یک سو و شیخ و ولی کامل با ارواح آدمیان و سالکان از سوی دیگر، ذکر کرده است، در غزلیات شمس نیز به رمز و ابهام گفته است، و به پاره ای از آنها اشاره کردیم.

شرط دانستن زبان مرغان، سلیمانی کردن در راه عشق است. کسی که از طریق عشق به تحقق جوهر الهی خویش موفق نشده است نمی تواند دیگران را هدایت کند و هر روحی را به اقتضای مراتب آن در طریق الی الله رهنمون شود.

سلیمانی نکردی در ره عشق / زبان جمله مرغان را چه دانی؟! (۶/۲۶)

اما شمس تبریزی، در راه عشق، سلیمانی کرده است؛ و از روی بصیرت، زبان جمله مرغان را می داند و سلیمان وقت است:

زبان جمله مرغان بدانداوبه بصیرت / که هیچ مرغ ندانده وهم خویش زبانش. (۳/۱۱۵)

مرد کامل، که در راه عشق سلیمانی کرده است و زبان مرغان را می داند، لبانش چون زبان مادر لطف آمیز است و شهد می بخشد و در ارواح مستعد اثر می گذارد.

چو تراست ای سلیمان همگی زبان مرغان / توبه لب چه شهد بخشی چو زبان مادرایی. (۶/۱۳۰)

پیرو ولی کامل باز حق است که مرغ ارواح را صید می کند. نفسی که صید پیرو ولی کامل شود خود سر زبان مرغان را می فهمد و ترجمان آن می شود. مولوی خود مرغی است که صید شمس تبریزی شده است. اونه تنها ترجمان سر زبان مرغان، بلکه خود سیمرغ بلندنشین بلندپروازی است که آفت نظر جان صد سلیمان است.

دلا چوباز شهنشاه صید کرد ترا	تو ترجمان بگ سر زبان مرغانی
چه ترجمان که کنون بس بلند سیمرغی	که آفت نظر جان صد سلیمانی. (۶/۲۸۰)

هدهد

در داستان سلیمان، هدهد در میان مرغان نقش برجسته تری دارد. این مرغ است که خبر بلقیس و شهر سبا را برای سلیمان می آورد و پیام سلیمان را به شهر سبا و بلقیس می برد؛ و اوست که با نگاه تیزبین می تواند آب را در قعر زمین تشخیص دهد و برای سلیمان و خدم و حشم وی در سفرها، در بیابانهای خشک آب پیدا کند. مولوی به این نکته، که در تفاسیر آمده است، در مثنوی اشاره می کند. مرغان هریک اسرار و هنر و دانش خود را برای سلیمان بیان می کنند تا نوبت به هدهد می رسد:

نوبت هدهد رسید و پیشه اش	وان بیان صنعت و اندیشه اش
گفت ای شه یک هنر کان که ترست	باز گویم گفت کوتاه بهترست
گفت بر گوتا کدامست آن هنر	گفت من آنگه که باشم اوج پر
بنگرم از اوج با چشم یقین	من ببینم آب در قعر زمین
تا کجا است و چه عمقش چه رنگ	از چه می جوشد ز خاکی یا ز سنگ

ای سلیمان بهر لشکرگاه را در سفر می دار این آگاه را^{۸۵}

این آگاهی هدهد و تیزبینی او و نیز نزدیکی وی به سلیمان و وظیفه واسطه و پیک و قاصد داشتن وی میان سلیمان و دیگران سبب شده است که وی در ادبیات فارسی و عرفانی عهده دار نقشهای برجسته ای شود. در حماسه عرفانی منطق الطیر، هدهد راهنمای مرغان به سوی سیمرغ حقیقت است. در رساله صغیر سیمرغ، سهروردی، چنانکه پیش از این نقل کردیم، هدهد مظهر نفس مستعدی است که با ترک علایق دنیوی و ریاضت می تواند به کوه قاف رود و خود سیمرغی شود که تمام خصوصیات انسان کامل در او جمع است. در رساله لغت موران، سهروردی تمثیل هدهدی را نقل می کند که به نشیمن بومانش گذر می افتد. هدهد «به غایت حدت بصر مشهور است و بومان روزگور.^{۸۶}» بامدادان که هدهد قصد رحیل از آشیانه بومان می کند، بومان، که روز کورند، می گویند: در روز ظلمانی چگونه حرکت می کنی؟ و هدهد هر چه می خواهد به آنها بفهماند که حقیقت را وارونه فهمیده اند، موثر نمی افتد و او را، به خاطر آنچه که آنها بدعت می پندارند، به منقار و مخلب آزار می کنند، تا آنکه الهام کَلِمَاتِ النَّاسِ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ به او می رسد و او خود را چون بومان به کوری می زند تا از آزار آنها نجات می یابد، و می فهمد که افشای سر ربوبیت در میان بومان کفر است^{۸۷}. در اینجا، هدهد نفس واصل شده به حق و سیراب از سرچشمه معارف الهی و حقیقی است، و بومان نا اهلانی که نفس آنها اسیر ظلمت این جهان است و چشم بصیرت آنها برای دریافت و مشاهده حقایق کور است. در قصه الغربة الغریبه، زمانی که قهرمان داستان با برادر خود، عاصم، پس از سفر از دیار ماوارة النهر، به مدینه قیروان افتاده و در آنجا اسیر و در چاهی زندانی شده اند، در شبی روشن و مهتابی هدهدی از وادی ایمن برای آنان نامه ای می آورد:

پس به شب بر بالا بودیم و به روز به زیر، تا بدیدیم هدهدی که درآمد از روزن،
سلام کنان، در شبی روشن با مهتاب، و در منقارش رقعہ ای که صادر شد از وادی
ایمن.^{۸۸}

این هدهد — که شارح این داستان از آن به قوت الهام تعبیر کرده است — در واقع پیکی است که از جانب پدر قهرمان داستان، یعنی هادی ابن الخیر الیمانی، آمده تا او و برادرش را به عالم ملکوت راهنمایی و طریق خلاص از چاه تاریک دنیا را به آنان بنماید. این

۸۵) مثنوی، دفتر اول، ص ۷۵. ۸۶) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، (لغت موران) ص ۳۰۲.
۸۷) همانجا، ص ۳۰۴. ۸۸) همان کتاب، ج ۲ (قصه الغربة الغریبه)، ص ۲۸۰.

«هادی» همان عقل فعال است که نفوس انسانی را از قوه به فعل می آورد؛ و در شرع، روح القدس و جبرئیل خوانده می شود؛ و واسطه وحی و الهام است. هدهد، در اینجا، واسطه پیوند سالکان با عقل فعال است، که در آثار سهروردی به منزله شیخ و پیر کامل است و سالک، به شرط استعداد و قابلیت نفس از طریق ریاضت و مجاهدت، می تواند مستقیماً به او پیوندد و از او کسب فیض و هدایت کند. این عقل فعال، در این چشم انداز، در عین حال هم سیمرغ است و هم سلیمان که هدهد هم پیک و قاصد اوست و هم راهنمای مرغان به سوی او. مولوی میان خود و شمس تبریزی همان رابطه سلیمان و هدهد را می بیند.

بنمای، شمس مفخر تبریز، روز شرق / من هدهدم حضور سلیمانم آرزوست. (۱/۲۵۶)
در پرده حجاز بگو خوش ترانه ای / من هدهدم صغیر سلیمانم آرزوست. (۱/۲۶۵)

هدهد همچنین پیک سلیمان است و سلیمان شمس و شمس، چنانکه توضیح دادیم، تجسم حق است. مولوی در ضمن غزلی بلند و عارفانه در توصیف بهار، هدهدان را آورندگان نامه از سلیمان می خواند؛ و در پایان این شعر، به شمس تبریزی اشاره می کند که بی روی او دو عالم عقیم بود و اکنون در این بهار از آفتاب او هر ذره ای توأمان شده است.

از سلیمان نامه ها آورده اند این هدهدان کوزبان مرغ دانی تا شود او ترجمان
شمس تبریزی، دو عالم بود بی رویت عقیم هریکی ذره کنون از آفتاب توأمان. (۱/۱۹۲/۱۹۳)

و همین هدهدان، که نامه از سلیمان آورده اند، راه قصر سلیمان و عالم نور و ملکوت را می دانند. عشق سلیمانی است که از عالم غیب بر دل نازل می شود؛ و چون بر تخت دل تکیه زد، شیطان نفس را عزل می کند. برای رسیدن به قصر سلیمان باید حرکت کرد و راه طلب و کوشش و مجاهده پیش گرفت. اگر راه وصول را کسی نداند، باید از مرغ سلیمان یا هدهد پرسد که واصل شده و رهشناس است:

بدم بی عشق گمراهی در آمد عشق ناگاهی بدم کوهی، شدم کاهی برای اسب سلطان را...
هله یاران که بخت آمد گه ایثار رخت آمد سلیمانی به تخت آمد برای عزل شیطان را
بجه از جاجه می پایی چرابی دست و بی پایی نمی دانی ز هدهد جوهره قصر سلیمان را. (۱/۴۳)

آنکه می تواند به قصر سلیمان راه یابد و به وصل معشوق و دیدار و اتحاد با وی نایل گردد، روح و جان بشر است. به همین سبب، مولوی ترکیب تشبیهی «هدهد جان» را در چند مورد آورده است. این ترکیب مثل ترکیب «مرغ جان» است؛ اما تشبیه جان به هدهد بیشتر اشاره به ارواح قابل و واصلی دارد که قدرت پرواز به سوی سلیمان را در خویش فعلیت

بخشیده‌اند.

دیده دیو و پری دید ز ما سروری / هدهد جان بازگشت سوی سلیمان خویش. (۳/۱۱۱)

شمس رشک صد سلیمان است؛ و چون نشانه‌های ظهور و قدرت و شوکت او نمودار می‌شود، هدهد جان، که عاشق و مشتاق دیدار اوست، برای دیدار در دیده پروبال می‌گشاید:

دو دیده را بگشا نور ذوالجلال ببین	ز فرّ دولت آن خوش خصال در دیده
چو چتر و سنجق آن رشک صد سلیمان دید	گشاد هدهد جان پروبال در دیده
دو دیده مست شد از جان صدر شمس الدین	چه بادهاست از و مال مال در دیده. (۵/۱۷۴)

جانها در تن چون هدهدان اسیر در قفس‌اند.

هدهد اندر قفس چون زان سلیمان خوش شدند / راه پریدن نبند تا در وطن پا کوفته. (۵/۱۴۹)

مولوی، در غزلیات خود، در یک مورد، در ترکیب «هدهدان تفکر»، تفکر را به هدهد تشبیه می‌کند. اصطلاح «تفکر» در عرفان در واقع به معنای وسیله سفر دل است در عالم اعلی. همان طور که سفر قالب در عالم اسفل احتیاج به اسباب و ساز و برگ لازم سفر دارد،

این تفکر را، که سفر خاطر است، در بدایع صنایع نیز اسباب بسیار به کار باید، از صفای صفات و ادراک حقیقت و علم شریعت و طریقت، تا به فکر مقصود رسد و فایده حاصل آید؛ که چون تفکر بشرط باشد، از وی فواید و ادراکات تولّد کند و از اینجا آدمی را علم و معرفت خویشتن و معبود حاصل شود... تولّد عمل از حرکت تن است، و تفکر، حرکت دل است که در میدان آفرینش جولان کند؛ و دل سریع حرکت تر است از تن، که لطیف و ظاهر و خفیف است.^{۸۹}

صوفی، از طریق تفکر، نشان حق را درمی‌یابد؛ پس گویی چنان است که تفکر نشان حق و معشوق یا پیر کامل را که با حق می‌زید برای سالک می‌آورد؛ همچنانکه هدهد نیز، به علت نزدیکی به سلیمان، آگاه است و نشان و پیام او را برای بلقیس و اهل سبا می‌آورد. شمس تبریزی، در کمال و قدرت معنوی، سلیمان وقت است. او بر تخت بلند نظر بر جهان گسترده و عظیم بصیرت حکم می‌راند، و به سبب همین تختگاه بلند است که دیو و پری قادر به

(۸۹) التصفیه فی احوال المتصوفه، صص ۱۶۰ - ۱۶۳.

شناختن او نیستند. اما سالک عارف، از راه تفکر، نشانیهای او را در می یابد و او را می شناسد.

مراست ملک سلیمان چون نقد گشت عیانش	ز هدهدان تفکر چو در رسید نتانش
که تخت او نظرت و بصیرتست جهانش	پری و دیونداند ز سختگاه بلندش
که هیچ مرغ نداند به وهم خویش زبانش. (۳/۱۱۵)	زبان جمله مرغان بداند او به بصیرت

بلقیس

وقتی سلیمان، پیرو ولی کامل و مظهر حق تلقی می شود. شخصیتها و حوادث دیگر داستان نیز در ارتباط با او در زمینه ای عرفانی قابل تعبیر و تفسیرند. مولوی، ظاهراً در ماجرای برخورد سلیمان با بلقیس، تصویری از نقد حال خویش و واقعه دیدار خود با شمس تبریزی را می بیند. شاید به همین علت است که در دفتر چهارم مثنوی، این داستان را آنچنان بتفصیل و شور و شوق بیان می کند. بلقیس مظهر روحی قابل و مستعد ولی غرق شده در جاه و مقام و مال و منال دنیوی است. اما از آنجا که سابقه لطف ازل نصیب اوست، خداوند اسباب نجات و رستگاری او را فراهم می آورد. در مثنوی، چه بصراحت و چه پوشیده، در ضمن داستانها، طنین این نغمه همیشه به گوش می رسد که درورای اسبابها و علتیهایی که با عقل جزوی بشر قابل ادراک است، اسباب و عللی دیگر مکتوم است که عقل ما قادر به توجیه و ادراک آن نیست. داستانهای بلند مثنوی اغلب با حادثه ای جزئی و بظاهری اهمیت آغاز و سپس به نتایجی غیر قابل پیش بینی ختم می شود. درورای داستان، دستی پنهان حوادث را به سوی تقدیری از پیش مقدر، که مشیت الهی و علت العلل موجودات است، هدایت می کند. سلطانی کنیزکی را برراهی می بیند و به او دل می بندد. این حادثه سرانجام با آمدن پری از غیب به هدایت و رستگاری سلطان می انجامد و عشق مجازی تبدیل به عشقی حقیقی می شود. از نظر عقل ظاهر بین، حادثه عشق به کنیزک یک حادثه معمولی است؛ اما در حقیقت انگیزه و سببی الهی است که رحمت و لطف حق را، که شامل نفسی شده است، باز می نماید. در داستان مردی که گاو دیگری را می کشد، می بینیم که این ماجرا چگونه به وسیله حضرت داود به کشف ظلم و پیدا شدن قاتل و رسیدن حق به حقدار منجر می گردد (— تفسیر داستان داود). مولوی در همین داستان اشاره می کند که ما به اسباب ظاهری می نگریم و در پشت حوادث، سبب اصلی را، که خداست، نمی نگریم. سببی که سبب سببهاست از نظر ما مکتوم می ماند. حال آنکه پیامبران در پی قطع اسباب آمده اند. معجزات آنان، از نظر عقل جزوی، بدون علت و سبب می نماید. مولوی عقیده دارد تمام قرآن کریم همین موضوع را نشان می دهد و رفض اسباب ظاهری را بیان می کند. درک سبب

مخفی در پس حوادث از طریق عقل ممکن نیست، از طریق بندگی و حاصل کردن چشم باطن و بصیرت میسر است.

چشم بر اسباب از چه دوختیم	گرز خوش چشمان کرشم آموختیم
هست بر اسباب اسبابی دگر	در سبب منگر در آن افکن نظر
انبیاء در قطع اسباب آمدند	معجزات خویش بر کیوان زدند
بی سبب مر بحر را بشکافتند	بی زراعت چاش گندم یافتند
ریگها هم آرد شد از سعیشان	پشم بز ابریشم آمد کش کشان
جمله قرآن هست در قطع سبب	عز درویش و هلاک بولهب
مرغ با بیللی دوسه سنگ افکند	لشکر زفت حبش را بشکنند...
همچنین ز آغاز قرآن تا تمام	رفض اسبابست و علت والسلام
کشف این نزع عقل کارافزا بود	بندگی کن تا ترا پیدا شود. ^{۹۱}

داستان سلیمان و بلقیس نیز با حادثه‌ای ظاهراً ناچیز و اتفاقی آغاز می‌شود. در یکی از سفرهای سلیمان، هدهد پروازی به آسمان می‌کند و از سرزمین سبا با خبر می‌شود (— هدهد)^{۹۱} همین پرواز، مقدمه‌آشنایی و سرانجام دیدار و پیوستن بلقیس با سلیمان می‌شود و ایمان آوردن و مسلمان شدن وی: *قَالَتْ رَبِّ اِنِّی ظَلَمْتُ نَفْسِیْ وَاَسْلَمْتُ مَعَ سُلَیْمَانَ*.^{۹۲} بلقیس در ابتدا برای سلیمان چل استر خشت زر می‌فرستد. اما سلیمان می‌گوید: من طالب هدیه نیستم، بلکه می‌خواهم که شما لایق هدیه شوید، از آفتاب پرستی دست بکشید و قابلیت پذیرش دین حق را بیابید.^{۹۳} مال دنیا دام مرغان ضعیف است و مُلک عقبی دام مرغان شریف. به این دام ژرف مُلک عقبی است که مرغان شگرف را شکار می‌کنند. آنکه اسیر مال و منال دنیوی است، مملوک مُلک است. مالک مُلک در حقیقت آن است که از بند و اسارت آن رهیده باشد و با تسلط بر آن از هلاکت معنوی که مایه آن مُلک دنیوی است، رسته باشد:

مال دنیا دام مرغان ضعیف	ملک عقبی دام مرغان شریف
تا بدین ملکی که اودامیست ژرف	در شکار آرند مرغان شگرف
من سلیمان می‌نخواهم ملکتان	بلک من برهانم از هر هلاکتان
کین زمان هستید خود مملوک ملک	مالک ملک آنک بجهید اوز هلاک

(۹۰) مثنوی، دفتر سوم، صص ۱۴۳ و ۱۴۴. (۹۱) ونیز — کشف الاسرار میدی، ج ۷، ص ۲۰۳ و بعد.

(۹۲) نمل ۲۷: ۴۴. (۹۳) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۳۱۲.

بازگونه‌ای اسیر این جهان نام خود کردی امیر این جهان.^{۹۴}

سلیمان خود مرغی است که شکار دام عقبی شده است به همین سبب از دام ملک دنیا آزاد است. و بلقیس را که اسیر دام دنیا است، دعوت می‌کند تا از ملک آب و گیل برهد. سلیمان به فرستادگان بلقیس که هدیه زر برای او آورده‌اند می‌گوید:

فارغیم از زر که ما بس پُرفنیم	خاکیانرا سر بسر زرین کنیم
از شما کی کدیه زر می‌کنیم	ما شما را کیمیاگر می‌کنیم
ترک آن گیرید گر ملک سباست	که برون آب و گل بس ملکهاست. ^{۹۵}

سلیمان به بلقیس پیغام می‌فرستد که به نزد او بیاید و دین حق را بپذیرد. مولوی سپس اشاره‌ای به ابراهیم ادهم می‌کند که برای رسیدن به ملک خلود ملک جهانی را برهم می‌زند. سپس داستان تشنه‌ای را ذکر می‌کند که از سر جوزبن، جوز درآبی که در گودال است، می‌ریزد تا اگر به آب نمی‌تواند برسد صدای آب را بشنود. مولوی از این تمثیل استفاده می‌کند و می‌گوید همچنان که شغل تشنه در جهان، گرد آب گشتن و بانگ آب شنیدن است، مقصود من از مثنوی نیز حسام الدین است. بعد از شمس مولوی خدا را در وجود حسام الدین طلب می‌کند. حسام الدین مثل شمس عاشق حق است. عاشق از معشوق جدا نیست به همین سبب پیش مولوی آواز حسام الدین، آواز حق است. میان جان ناس با ربّ الناس اتصالی بی تکلیف و بی قیاس هست. آنکه ناس و مردم است یعنی دارای جان، جان‌شناس است، این اتصال بی تکلیف را احساس می‌کند و در کار خویش سابق بودن کار و خواست حق را در نظر می‌آورد اما آن کس که در بند جسم مانده است، احساس تجزّی و جدایی می‌کند و مفهوم آیه شریفه قرآن «مَارَقَبْتْ إِذْ رَقَبْتْ وَلَكِنْ اللَّهُ رَقَى»^{۹۶} را در نمی‌یابد.^{۹۷} پس از اشاره به این آیه، مولوی گمراهان را دعوت می‌کند که همچون بلقیس، ملک جسم را به خاطر سلیمان نبی ترک کنند:

تشنه را خود شغل چه بود در جهان	گرد پای حوض گشتن جاودان
گرد جو و گرد آب و بانگ آب	همچو حاجی طایف کعبه صواب
همچنان مقصود من زین مثنوی	ای ضیاء الحق حسام الدین توی

(۹۴) همان کتاب، ص ۳۱۶. (۹۵) همانجا، ص ۳۱۷. (۹۶) انفال ۸: ۱۷.

(۹۷) راجع به تفسیر این سوره و نزول آن، که مربوط به جنگ بدر است، و افشاندن مثنی خاک از طرف پیامبر به سوی دشمنان و شکست، آنها — مولوی نامه، بخش اول، ص ۲۶ و بعد.

قصدم از انشایش آواز توست	قصدم از الفاظ او راز توست
عاشق از معشوق حاشا که جداست	پیش من آواز ت آواز خداست
هست رب الناس را با جان ناس	اتصالی بی تکلیف بی قیاس
ناس غیر جان جان اشناس نی ...	لیک گفتم ناس من نسناس نی
لیک جسمی در تجزیه مانده ای	مارمیت اذرمیت خوانده ای
ترک کن بهر سلیمان نبی. ^{۹۸}	ملک جسمت را چو بلقیس ای غبی

مولوی چنانکه دیده می شود، در این ابیات از یک سو حسام الدین یا پیر را با سلیمان مقایسه می کند و از سوی دیگر روح مشمول لطف حق و برانگیخته از خواب و غفلت گمراهی را در نتیجه خواست خدا، به بلقیس که از ملک دنیا و جسم می گذرد تا به پیر و مرد کامل یا سلیمان که مظهر حق است، پیوندد. مولوی خود نیز مثل بلقیس این حرکت را که خود ناشی از دستگیری سابق حق است، آغاز می کند و به شمس می پیوندد و پس از او شمس را در صلاح الدین زرکوب و حسام الدین حسن که هریک مظهر حق اند جستجو می کند. سلیمان در پیام خود برای بلقیس می گوید که: بیا و ایمان بیاور و گرنه لشکر تو خصم تو می شوند و پرده دارت در را بر می کنند و جان تو خصم تومی شود. جمله ذرات زمین و آسمان، گاه امتحان لشکر حق اند و پیام سلیمان پیام خداست، چون سلیمان مرد کامل است. سلیمان با اشاره به حوادث زندگی پیامبران، برای بلقیس می گوید که: چگونه حیوانات و جمادات کافران را می شکنند و پیامبران را یاری می کنند. دشمنی با سلیمان یا ولی کامل، دشمنی با حق است. بلقیس چون ملک را رها کند و بنزد سلیمان بیاید، آنگاه است که ملک حقیقی را مالک خواهد شد و خواهد دانست که بی سلیمان، او نقش گرما به ای بیش نیست:

چونکه جان جان هر چیزی و یست	دشمنی با جان جان آسان کیست
خود رها کن لشکر دیو و پری	کز میان جان کنندم صفدری
ملک را بگذار بلقیس از نخست	چون مرا یابی همه ملک آن تست
خود بدانی چون بر من آمدی	که توبی من نقش گرما به بدی. ^{۹۹}

مولوی از زبان سلیمان نقل می کند که دعوت او از بلقیس ناشی از رسالتی است که خدا بر عهده او گذاشته است و ناشی از شهوت نیست؛ او امیر شهوت است و نه اسیر شهوت روی بت. اصل اصل همه پیامبران چون خلیل بت شکن بوده است. جهان خاکی و شهوتی

بتخانه ای است که هم انبیا و هم کافران در آن می آیند. این جهان چون بوتۀ ای است؛ پاکان در این بوتۀ، چون زر، خوش و درخشان می شوند و کافران که قلب اند، سیاه و تیره می گردند. پیامبران چون دریایی در زیر گاه رو پوش تن نهانند. آن ابلیس لعین بود که به جای دیدن این دریای نهان، طین و رو پوش جسم آدم و شاه دین را دید اما:

که که باشد که بپوشد روی آب طین که باشد کوبپوشد آفتاب
خیز بلقیس! چو ادهم شاهوار دود ازین ملک دو سه روزه برآر.^{۱۰۰}

واقعۀ ترک تخت و تاج از جانب ابراهیم ادهم را مولوی در اینجا نقل می کند. شب ابراهیم از بام سرا، صدای گامهای تنیدی را می شنود. بانگ می زند که: بر بام قصر کیست. قومی بوالعجب می گویند که: ما بهر طلب می گردیم. ابراهیم می گوید: دنبال چیستید؟ آنان جواب می دهند: دنبال اشتران می گردیم. ابراهیم می گوید اشتر چگونه ممکن است بر بام بجهد؟

پس بگفتندش که تو بر تخت جاه چون همی جویی ملاقات اله
خود همان بُد دیگر او را کس ندید چون پری از آدمی شد، ناپدید
معنی اش پنهان و او در پیش خلق خلق کی بینند غیر ریش و دلخ
چون ز چشم خویش و خلقان دور شد همچو عنقادر جهان مشهور شد.^{۱۰۱}...

آن ندایی که ابراهیم ادهم از بام قصر می شنود و تاج و تخت را رها می کند، مثالی دیگر از ندای سلیمان است که هدیه به سبادرمی افکند، و روحهای مردۀ بلقیس و مردم سبادر را گورتنشان بیدار و زنده می کند، همان طور که آن ندانیز روح ابراهیم ادهم را برمی انگیزد. بلقیس مشمول لطف حق است، مؤمن بودن او، امری بود که از سابق رفته بود. مولوی در اشاره به آدم که خداوند اسماء را به او آموخته بود، می گوید: او حقیقت همه چیز را آن چنان که هست، می دانست و هر لقبی که او به اشیا و موجودات داد، تبدیل نمی شود. او از ابتدا آن کس را که در آخر مؤمن است، دید و دانست:

بوالبشر کو علم الاسما بگست صد هزاران علمش اندر هر رگست
اسم هر چیزی چنان کان چیز هست تا بپایان جان او را داد دست
هر لقب کو داد آن مبدل نشد آنکه چستش خواند او کاهل نشد
هر که آخر مؤمنست، اول بدید هر که آخر کافر، او را شد بدید...

نزد موسی نام چوبش بدعصا نزد خالق بود، نامش ازدها^{۱۰۲}...

بلقیس نیز مانند ابراهیم ادهم و مانند مولوی از ازل در شمار مؤمنان بوده است و مشیت حق به هدایت او تعلق گرفته بود، به همین سبب با آنکه چندی در علایق دلبستگیهای دنیوی غوطه ور بود، سرانجام با ندای سلیمان از خوب غفلت بیدار شد. او در هدهد به سبب لطف حق، پرنده‌ای ناچیز ندید. چشم سر او هدهد دید، اما چشم سر و روح و باطن او در وجود هدهد، عنقا دید:

رحمت صدتو بر آن بلقیس باد	که خدایش عقل صدمرده بداد
هدهدی نامه بیاورد و نشان	از سلیمان چند حرفی با بیان
خواند او آن نکته‌های باشمول	با حقارت ننگرید اندر رسول
چشم هدهد دید و جان عنقاش دید	حس چو کفی دید و دل دریاش دید. ^{۱۰۳}

و در پرتو همین بینش و بیداری روح، توانست ترک مال و منال و جاه و مقام کند و به سوی سلیمان بگراید.

ترک مال و ملک کرد او آن چنان	که به ترک نام و ننگ آن عاشقان
آن غلامان و کنیزان بناز	پیش چشمش همچو پوسیده پیاز
باغها و قصرها و آب رود	پیش چشم از عشق گلخن می نمود ^{۱۰۴} ...

دیو و پری: نفس اماره، قوای بدنی، شواغل حسی،

دیو و پری در داستان سلیمان، به منزله نیرو، یا نیروهای شر هستند، در مقابل سلیمان که نیروی خیر است. ارتباط میان این دو از نوع، همان ارتباطی است که میان آدم و شیطان، ابراهیم و نمرود، موسی و فرعون است. در همه ابیاتی که دیو و سلیمان در آن آمده است، تقابل این دو دیده می شود:

جاء أوان السرور، زال زمان الفتور	لیس لدینا غرور، یاسندی لا تحید
دیو و پری داشت نخت، ظلم از آن بود سخت	دیورها کرد رخت، چتر سلیمان رسید. (۲/۲۶۶)

چنانکه دیده می شود در این دو بیت «سرور» در مقابل «فتور» است و سلیمان در مقابل دیو

(۱۰۳) همانجا، ص ۳۳۴.

(۱۰۲) مثنوی، دفتر اول، ص ۷۷.

(۱۰۴) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۳۳۰.

و پری. آمدن یکی، رفتن دیگری است. رابطهٔ تخالف میان سلیمان و دیو، این دورا رمز و مثال سلسله‌ای از زوجهایی می‌کند که همین رابطهٔ تخالف، در میان افراد هر زوج وجود دارد. بدین ترتیب سلیمان و دیو دارای معانی مجازی بسیار متعددی می‌گردد که انتخاب یکی از این معانی مجازی در متن یک شعر، در صورت عدم وجود قرینهٔ لفظی صریح، باید براساس جو عاطفی حاکم بر شعر صورت بگیرد. در این مورد، پیش از این نیز به مناسبت سخن گفته‌ایم. در دوبیتی که در فوق مذکور است، سخن از رفتن «فتور» و آمدن «آغاز سرور» است. بیت دوم را هم می‌توان تصویری برای بیان همین حالت عاطفی ناشی از رفتن سستی و اندوه و آمدن شادی و سرور دانست، هم علت این حادثهٔ عاطفی شمرد. در صورت اول، سلیمان رمز و مثال حالت «سرور» است و دیو و پری رمز حالت «اندوه و کسالت» از نظرگاه عرفانی می‌توان این ابیات را بیان حال نفسانی صوفی در تحویل «قبض» به «بسط» یا «خوف» به «رجا» دانست. در صورت دوم، می‌توان مثلاً علت درآمدن شادی و رفتن اندوه و فسردگی را، آمدن الهام یا نور شهود در دل صوفی و یا آمدن معشوق، شمس، یا تجلی حق در یکی از جلوات خویش بر صوفی دانست که این خود، احساس آثار وصل است، که اندوه فراق و هجران را که بر تخت دل صوفی تکیه زده است، مجبور به گریز می‌کند:

مها توی سلیمان فراق و غم چو دیوان / چو دور شد سلیمان نه دست یافت شیطان. (۴/۱۶۰)

همان مطالبی را که در مقایسهٔ آدم و شیطان در تفسیر آدم گفتیم، در اینجا نیز معتبر است. سلیمان می‌تواند رمز عقل با نفس ناطقه یا جان باشد و دیو و پری در مقابل آن نفس اماره غلبه یکی مغلوب شدن دیگری است.

چونکه سلیمان برود دیو شه‌نشا‌ه شود / چون برود صبر و خرد نفس تو اماره شود. (۲/۱۳) ۱۰۵

در بیت فوق سخن از رفتن سلیمان و غلبهٔ نفس اماره یا دیو است. عکس این حالت، تحقق نفس مطمئنه در وجود صوفی است. و این تحقق، هم از اشراق نور حق تعالی بر دل صوفی و هم از احساس قرب و نزدیکی به معشوق حاصل می‌شود. این معشوق چنانکه گفته‌ایم هم حق است و هم شمس که مرد کامل است و حق در او می‌زید و هم سلیمان که خود یکی از مظاهر تحقق حق در وجود انسان کامل است. بخت و دولت از نظر صوفی تحقق جوهر الهی

(۱۰۵) این بیت، در ضمن، یاد آور قسمتی از سخن حضرت علی — علیه السلام — است: ما أَرْضَى الْمُؤْمِنَ رُبَّةٌ بِمِثْلِ الْجَلْمِ. [نگاه کنید به احادیث مثنوی، ص ۱۱۸]

و اشراق نور حق بر وجود است و بدبختی قطع انوار حق و عدم لطف و توجه وی یا پیر است.

هلا یاران که بخت آمد، گه ایثار رخت آمد / سلیمانی بتخت آمد برای عزل شیطان را. (۱/۴۳)

دل تخت سلیمان است و سلیمان معشوق، عشق، شمس و حق. تحقق جوهر الهی در هستی زمینی و کشف بی نهایت درخویش به منزله آمدن سلیمان بر تخت است. این آمدن سلیمان بر تخت یا اشراق نور حق تعالی بر قلب، توأم با مطیع شدن دیوان و پریان و یا شهوت و غضب است و نیز سایر اخلاق ذمیمه که از آنها ناشی می شود. وقتی حق در قلب مؤمن جای می گیرند،^{۱۰۶} شیطان غاصب نفس اماره عزل می شود. ارتقاء نفس در اثر اشراق حق بر قلب به نفس مطمئنه، به معنی مسلمان شدن شیطان و یا تحقق نفس ربانی است. ملک پریشان دل با آمدن سلیمان و عزل شیطان سامان و قرار پیدا می کند چون دیوان و پریان از آن جایگاه خدایی رخت بر می بندند و این تغییر حال چنانکه بارها گفتیم نتیجه لطف حق و ریاضت و مجاهدت انسان است.

معشوقه به سامان شد، تاباد چنین بادا کفرش همه ایمان شد، تاباد چنین بادا
ملکی که پریشان شد از شومی شیطان شد باز آن سلیمان شد، تاباد چنین بادا ...
از اسلم شیطانی شدن نفس توربانی ابلیس مسلمان شد، تاباد چنین بادا. (۱/۵۵)

در اینجا زوجهای «کفر و ایمان» و «شیطان و سلیمان» و «نفس شیطانی و نفس ربانی» (یعنی ابلیس نفس اماره و ابلیس مسلمان شده و ارتقا یافته به نفس مطمئنه) با هم رابطه شباهت دارند و وجه شبه تقابل و ضدیت میان افراد هریک از زوجهاست. کفر و ایمان معشوق — که همان قهر و لطف او است — با تبدیل قهر به لطف، سایر زوجهای مشابه را نیز تبدیل می کند. یعنی شیطان به سلیمان، و نفس شیطانی به نفس ربانی تبدیل می شود. در همین غزل زوجهای دیگری نیز چون «درویش و فریدون»، «فرعون و موسی»، «شب و صبح»، و «غم و فتوح»، «گرگ و یوسف» آمده است، که در کنار زوجهایی که پیش از این اشاره کردیم، همگی مفهوم و عاطفه ای واحد را تصویر می کنند. بعضی ابیات دیگر را که در آنها نام سلیمان و دیو در کنار هم آمده است، می توان در همین زمینه تعبیر و تفسیر کرد. اما همواره باید به مفاهیم عشق، عاشق، معشوق، حق و جانشینی آنها به جای یکدیگر بر حسب اعتبارهای مختلف و نیز تجسم آنها در سلیمان و شمس تبریزی یا ولی کامل توجه داشت.

(۱۰۶) لَا تَبْتَغُنِي أَرْضِي وَلَا سَمَانِي وَيَسْغُنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ؛ — احادیث مشنوی، ص ۲۶.

مولوی در مثنوی، سلیمان را با دل — که همان جان و نفس ناطقه است — و دیوان و پریان را با قوای بدنی و به خصوص حواس ظاهر و باطن، مقایسه می کند. اگر این قوای بدنی تحت فرمان دل قرار بگیرند و دل آنها را به طریق صلاح و سلامت هدایت کند، دل سلیمان است و اگر قوای بدنی و شواغل حسی، نفس یا دل را به خود مشغول کنند، و شواغل حسی و مادی او را از عالم خویش باز دارد، دل از عالم خویش — که عالم ملکوت است — باز می ماند و در اسفل السافلین نفس اماره و حیوانی سقوط می کند و این همان حال واقع شده در داستان است که دیوبه جای سلیمان فرمانروا می شود:

همچنین هر پنج حس چون نایره	بر مراد و امر دل شد جایره
هر طرف که دل اشارت کردشان	می رود هر پنج حس دامن کشان
دست و پا در امر دل اندر ملا	همچو اندر کف موسی آن عصا...
دل مگر مهر سلیمان یافتست	که مهار پنج حس برتافته است
پنج حسی از برون میسور او	پنج حسی از درون مأمور او
ده حس است و هفت اندام و دگر	آنچه اندر گفت ناید می شمر
چون سلیمانی دلا در مهتری	بر پری و دیوزن انگشتی
گر درین ملکوت بری باشی زریو	خاتم از دست تو نستاند سه دیو
ور ز دستت دیو خاتم را ببرد	پادشاهی فوت شد بخت بمرد ^{۱۰۷} ...

انسان با غلبه بر قوای نفسانی و در اختیار گرفتن آنها، سلیمانی است که دیوان را برای ساختن ایوان سعادت و منزل آخرت یا بهشت خود، از راه کسب عمل صالح و اندیشه نیک و اخلاق پسندیده به وسیله آنها به کار می گیرد. قدرت سلیمانی انسان و غلبه بر دیوان، از طریق تزکیه و تصفیه دل صورت می گیرد و چون دل قوای بدنی را در اختیار و اراده خویش درآورد، حکم خاتم سلیمان را پیدا می کند که قدرت سلیمان بدان باز بسته است.

چون سلیمان شو که تا دیوان تو	سنگ برسد از پی ایوان تو
چون سلیمان باش بی وسواس و ریو	تا ترا فرمان برد جنی و دیو
خاتم تو این دلست و هوش دار	تا نگردد دیو را خاتم شکار. ^{۱۰۸}

شمس تبریزی کسی است که لشکر دیو و پری را به فرمان خود درآورده است.

لشکر دیو و پری جمله به فرمان و یند/ با چنین عز و شرف ملک سلیمان رسدش. (۳/۹۹)

و هر آن کس که بخواهد چنین عزّ و شرفی پیدا کند و صاحب قدرت معنوی شود و سزاوار برخوردار از ملک سلیمان، باید ریاضت کشد و خدمت پیرو ولی کامل کند تا به دستگیری او از دیوی برهد و به فرشتگی و کمال انسانی برسد.

تا تو ایازی نکنی کی همه محمود شود؟! / تا تو ز دیوی نرهی ملک سلیمان نبری. (۵/۲۰۱)

مولوی خود از راه خدمت شمس و دستگیری وی به این مرتبه ارتقا یافته است. او دیوانه عشق خدا است و قهرمان ولایت عشق است به همین سبب قادر است چون سلیمان بر دیوان حکم براند و آنها را در راه سعادت خویش به کار گیرد.

من آن دیوانه بندم که دیوان را همی بندم / من دیوانه دیوان را سلیمان به جان تو. (۵/۳۲)

جان هدهدی است که خواهان بازگشت به سوی سلیمان است و این بازگشت به شرطی میسر است که انسان بر دیو و پری غالب آید و بر آنها سروری بیابد.

دیده دیو و پری دید زما سروری / هدهد جان بازگشت سوی سلیمان خویش. (۳/۱۱۱)

دیو، سلیمان، تیغ سلیمان، جبر

مولوی در موضوع جبر، و بیان نظر خود در این باره، از داستان سلیمان و دیوان استفاده می کند. وی می گوید معنی «جف القلم» این نیست که بنده اختیاری ندارد، بلکه به این معنی است که هر عملی نتیجه ای مناسب با آن دارد. از خوبی، خوبی و از بدی، بدی حاصل می شود. این سنت خداوند است. آنچه جبر است و عوض نمی شود همین سنت است. غصه های دمبدم که بر انسان عارض می شود، ناشی از جبری نیست که از پیش تعیین شده باشد، بلکه ناشی از خوی و خصلت دیوی انسان است که موجد اعمال و افکار ناپسند می گردد و این اعمال و افکار بر مبنای جبر سنت الهی، نتایج خاص و محتوم خود را بار می آورد. سنت حق که در هستی این دنیا حاکم است تا وقتی انسان دیواست، چون تیغی برنده از طریق عکس العمل اعمال و اخلاق، دیورا به کیفرید کاریها و بدانشیهایش می رساند. اما اگر انسان از طریق ریاضت و مجاهدت و با مرکب عشق خود را به مرتبه فرشتگی برساند، به گونه ای که جز خیر نیاندیشد و عمل نکند، در این صورت، حکم تیغ جبر سنت الهی از او رفع خواهد شد. سلیمان، مظهر حق است. تیغ سلیمان که با آن بر دیوان حکم می راند به منزله جبر ناشی از سنت الهی است. تا انسان دیواست تیغ سلیمان برنده است و چون انسان در اثر مجاهده و نیک اندیشی و نیک ورزی فرشته شود. او را از تیغ

برنده سلیمان ایمنی است، چرا که حکم سلیمان بر دیو جاری است و نه بر فرشته. و رنج و غصه در این دنیا و در ارتباط با انسان فرشته نشده و در دام علایق و امیال مانده، معنی پیدا می کند.

فعل تست این غصه های دم بدم	این بود معنی قد جق القلم
که نگردد سنت ما از رشد	نیک را نیکی بود، بد راست بد
کارکن هین که سلیمان زنده است	تا تو دیوی تیغ او برنده است
چون فرشته گشت از تیغ ایمنیست	از سلیمان هیچ او را خوف نیست
حکم او بر دیو باشد نه ملک	رنج در خاکست نه فوق فلک. ^{۱۰۹}

آنان که جبر را از این دیدگاه نمی نگرند، جبر را بهانه سستی، تنبلی و عدم مجاهدت در راه حق و جهاد با نفس می کنند. آن کس که غم و شادی و سعادت و شقاوت را تنها ناشی از تقدیر از پیش رفته می داند، در واقع کاهلی خویش را در سلوک عشق بهانه می تراشد تا دلبستگی خود را به مال و جاه و قدرت دنیوی و نیز ضعف نفس خود را توجیه و تعلیل کند؛ و حجاب و موانعی را که خود در مقابل دیدگان و فرا راه خود به وجود می آورد به گردن تقدیر اندازد. این طرز تلقی از جبر، در واقع جبر کاهلان و سست عنصران است. جبر کسانی است که معشوقی را بر عاشقی ترجیح می نهند. آنان به جای آنکه عاشق حق باشند و بر مرکب عشق به سوی الله سیر کنند، با کسب هر آنچه که آنان را در دیده دیوان و خسیس طبعان می آراید، خود را معشوق عاشقان فانی و پنج روزه می کنند. این کسان حتی علم را نه به قصد نجات و رستگاری و وسیله ای برای ارتقا به کمال معنوی، بلکه برای تفاخر و تظاهر و کسب محبوبیت، طلب می کنند.

ترک کن این جبر را که بس تهیست	تا بدانی سر سر جبر چیست
ترک کن این جبر جمع منبلان	تا خبریابی از آن جبر چو جان
ترک معشوقی کن و کن عاشقی	ای گمان برده که خوب و فایقی...
عاشقانت در پس پرده کرم	بهر تو نعره زنان بین دم بدم
عاشق آن عاشقان غیب باش	عاشقان پنج روزه کم تراش. ^{۱۱۰}

کسانی که این نوع جبر، «جبر منبلان» را بهانه کاهلی در راه عشق می کنند، و در عین حال برای کسب امتیازهای مادی و دنیوی می کوشند، در واقع بدون اعتراف صریح، وجود اختیار

(۱۰۹) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۲۰۳.

(۱۱۰) همانجا، ص ۲۰۳ و ۲۰۴.

و قبول جبر را در مفهوم سنت الهی می پذیرند. زیرا در غیر این صورت کار و حرکت آنان معنی پیدا نمی کرد.

گر دیوزند طعنه که خود نیست سلیمان / ای دیو اگر نیست تو در کار چرایی. (۶/۱۹)

ماهی: جان، روح

در داستان خضر اشاره کردیم که ماهی در غزلیات مولوی رمز جان و روح و عارف است. ماهی جان عارف در دریای عشق شناور است و نان و رزق او، آب حب الهی است.

جان من از بحر عشق، آب چو آتش بخورد / در قدح جان من، آب کند آذری.

شمس تبریزی که سلیمان وقت و «قهرمان ولایت عشق»^{۱۱۱} است، از یک سو ماهی دریای عشق و از سوی دیگر به سبب پیوند روح او با حق، خود دریا است. مولوی در طلب ماهی یا انسان کاملی که او را دستگیری کند، دام به دریا می افکند؛ اما از آنجا که بخت و لطف خدا با او یار است جان او صید سلیمان وقت یا شمس تبریزی می شود به همان گونه که انگشتی سلیمان را نیز ماهی دریا می بلعد.

بر لب دریای عشق دیدم من ماهی	کرد یکی شیوه ای شیوه او ساحری...
گر چه که ماهی نمود، لیک خود او بحر بود	صورت گوساله ای، بود دو صد سامری...
بنگر در ماهی، نان وی و رزق او	بحر بود، پس تو در عشق از او کمتری...
دام فکندم که تا صید کنم ماهی	صید سلیمان وقت، جان من، انگشتی. (۶/۲۴۳)

مولوی به دنبال این ابیات گویا ابهام سخن خود را درباره شمس تبریز درمی یابد و در دو بیت بعد، او را بصراحت معرفی می کند.

این چه بهانه ست خود، زود بگو بحر کیست؟ از حسد کس مترس در طلب مهتری
روشن و مطلق بگوتان شود از دلت مفخر تبریز ما، شمس حق و دین، بری. (۶/۲۴۳)

مولوی این لطف خدا دادی را که بختی نا منتظر و ناشی از موهبت حق است در غزلی با تصویرهای گوناگون بیان می کند و به سلیمان و ماهی نیز اشاره ای دارد.

آن بخت که را باشد کاید به لب جویی؟ تا آب خورد از جو، خود عکس قمر یابد

(۱۱۱) این ترکیب را روزبهان در وصف سلیمان به کار می برد: — شرح شطحیات، ص ۱۷۴.

يعقوب صفت کی بود کز پیرهن یوسف او بوی پسر جوید، خود نور بصریا بد
 یاتشنه چو اعرابی، در چه فکند دلوی درد لونگارینی چون تنگ شکریا بد ...
 یا همچو سلیمانی بشکافد ماهی را اندر شکم ماهی آن خاتم زریا بد ...
 هر کوسوی شمس الدین از صدق نهد گامی گر پاش فروماند از عشق، دو پریا بد. (۲/۴۰)

مور: رمز حقارت مرید در مقابل شیخ

مور در مقایسه با سلیمان رمز حقارت و ناچیزی است. مولوی برای تصویر فاصله عظیم میان دو کس، از تلمیح مور و سلیمان استفاده می کند. گاهی شمس را سلیمان و خود را در برابر او چون مور می بیند.

جانم به فدای آن سلیمان کو جانب مور می خرامد...
 در قالب خلق شمس تبریز چون نفخه صور می خرامد. (۲/۹۹)

مولوی خود را مرده ای می داند که حضور شمس چون نفخه صور او را زنده می کند. به همین سبب از وی تقاضا می کند که چون سلیمان، یک دم مور را از حضور خویش محروم نکند.

از صحن سرای تو برآیم در نقب زنی مگر که مورم
 من مور توم، توی سلیمان یکدم مگذار بی حضورم...
 شمس تبریز! دعوت کن چون دعوت تست نفخ صورم. (۳/۲۷۳)

در فراق شمس تبریزی، مقایسه مور و سلیمان تصویری برای برانگیختن لطف و ترحم شمس می شود، سلیمان چگونه ممکن است به آزار موری راضی شود.

جهان عشق را اکنون سلیمان بن داودی معاذ الله که آزر یکی موری رواداری
 توان شمس که نور تو محیط نورها گشتست سوی تبریز و اگردی و مستوری رواداری؟! (۵/۲۵۱)

و در بیت دیگری همین مضمون تکرار می شود.

ور سلیمان بر موران آید / تا شود مور سلیمان چه شود؟ (۲/۱۶۷)

ابیات متعدد دیگری نیز در همین زمینه در غزل های شمس آمده است که در بخش اول، می توان آنها را ملاحظه کرد. به هر حال، مرید که در مقابل مراد، خود را کاملاً تسلیم و حقیر می بیند، از فدا کردن جان دریغ ندارد و جان را چون مور که پای ملخ را به خدمت

سلیمان به هدیه می برد، در راه شیخ پیشکش می کند:

هر چست اشارت آید چون و چرا رها کن با خوی تند آن مه زنه‌ار سر بر کن
پای ملخ که جانست چون مور پیش او بر در پیش آن سلیمان بر هر رهی حشر کن ...
خواهی درخت طوبی؟ نک شمس حق تبریز خواهی تو عیش باقی؟ در ظل آن شجر کن. (۴/۲۵۲)

مرید پس از کوشش و مجاهدت و دستگیری پیر، اگر لطف خدا شامل او گردد خود پیر، و انسان کامل می گردد و در این صورت، او موری است که سلیمان می شود.

قلندر گر چه فارغ می نماید ولیکن نیست در اسرار فارغ
ز اول می کشد او خار بسیار همه گل گشت و گشت از خار فارغ
چوموری دانه‌ها انبار می کرد سلیمان شد، شد از انبار فارغ. (۴/۱۲۴)

تن در مقایسه با جان که اصل الهی انسان است، مانند مور است در برابر سلیمان. در مثنوی اندیشه را که زائیده جان و نفس ناطقه انسانی است، مولوی، سلیمان و تن را در مقابل آن مور می داند، اما ابلهان عکس آن را تصور می کنند.

پس چرا از ابلهی پیش تو کور/ تن سلیمانست و اندیشه چومور.^{۱۱۲}

در غزلیات شمس نیز تن و جان با مور و سلیمان مقایسه شده است:

وسوسه تن گذشت، غلغله جان رسید / مور فرو شد به گور چتر سلیمان رسید. (۲/۱۹۹)

در بیستی از غزلیات شمس، سلیمان را عشق و سماع را سپاه آن می خواند که موران از بیم او به سوراخ می روند.

عشقا تو سلیمان و سماعست سپاهت / رفتند به سوراخ خود از بیم تو موران. (۴/۱۶۳)

صوفیه در مقابل عقل و نقل علما، عشق را می گذارند. مفتاح عقل و نقل برای وصول به حقیقت قیاس و استدلال است. و مفتاح عشق برای رسیدن به حقیقت سماع است.^{۱۱۳} سلیمان به وسیله سپاه خود به تسخیر ملکها و سرکوبی کافران می پردازد و عشق نیز با

(۱۱۲) مثنوی، دفتر دوم، ص ۳۰۳. [در مورد اندیشه و رابطه آن با اصل الهی و نفس همچنین — فیه ما فیه، ص ۵۶ و ۵۷ و ص ۱۹۶]

(۱۱۳) بادنامه مولوی، ص ۴۰، مقاله «سماع مولانا» از هادی حایری.

سماع به تسخیر دلها و راندن افکار و اخلاق ناشایست از دل توفیق می یابد و یا به عبارت دیگر، سماع است که صوفی را از عالم قال به عالم جان می برد و خطه دل او را برای حضور سلیمان عشق، پاک و آماده می سازد. با آمدن عشق و سپاه آن سماع، موران از بیم به سوراخ می گریزند. این موران را هم می توان به اخلاق ناپسند و اندیشه های حقیر و ناشی از دلبستگی به دنیا تعبیر کرد و هم به اشخاصی که تاب پذیرش عشق را به سبب عدم قابلیت و اهلیت ندارند. آنچه از علم و معارف حقیقی که در نتیجه عشق حاصل می شود و قدرت و نیروی معنوی حاصل از آن، با آنچه از راه اندیشه و فکر حاصل می آید، قابل مقایسه نیست؛ یکی دخل سلیمان است و یکی مکسب موران. بنابراین، انسان باید بکوشد که دل خود را از اندیشه های ناچیز بپردازد تا شایسته تابش آفتاب عشق شود.

بدانکه عشق خدا خاتم سلیمانیست کجاست دخل سلیمان و مکسب موران
لباس فکرت و اندیشه ها برون انداز که آفتاب نتابد مگر که بر عوران. (۴/۲۷۳)

این موران را می توان، چنانکه سهروردی گفته است به حواس ظاهر و باطن که نفس را به این عالم و محسوسات آن و اندیشه ها و لذت های دنیوی مشغول می کند نیز تعبیر کرد. زیرا که فعالیت این حواس مانع عروج نفس به سوی عالم حقیقت — که عالم خود او است — می شود. سهروردی در جایی از رساله «فی حقیقه العشق» پس از بحثی درباره «حسن»، جمال و کمال را از نام های «حسن» می شمارد و پس از اشاره به خبر «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَمِيلٌ وَيُحِبُّ الْجَمَالَ» می گوید: «همه کس طالب حسن اند» و بعد ادامه می دهد:

به حسن که مطلوب همه است، دشوار می توان رسیدن، زیرا که وصول به حسن ممکن نشود الا به واسطه عشق. و عشق هر کسی را به خود راه ندهد و به همه جایی مأوا نکند و به هر دیده روی ننماید، و اگر وقتی نشان کسی یابد که مستحق آن سعادت بود، حزن را بفرستد که وکیل در است تا خانه پاک کند و کسی را در خانه نگذارد، و در آمدن سلیمان عشق خبر کند و این ندا در دهد که
يا ايها التَّمَل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده^{۱۱۴} تا مورچگان
حواس ظاهر و باطن هر یکی به جای خود قرار گیرند و از صدمت لشکر عشق به سلامت بمانند و اختلافی به دماغ راه نیابد.^{۱۱۵}

انگشتري سليمان: دل، عشق، روزه، حاجت

در قرآن کریم درباره انگشتري و اینکه قدرت و نیروی سليمان بسته بدان انگشتري بوده، مطلبی نیامده است. اما در تفاسیر چنانکه نقل کردیم، (بخش اول: انگشتري) به این موضوع و اینکه به سبب انگشتري، سليمان بر پریان و دیوان حکمفرمایی می کرد، اشاره رفته است. و حتی گاهی شکل و ترکیب این انگشتري را توضیح داده اند.^{۱۱۶} در غزلیات شمس، انگشتري به همین سبب مظهر قدرت و نیروی سليمان است که وی به وسیله آن، دیو و پری را مطیع و فرمانبر خویش می کند. نیروی معنوی پریا انسان کامل که با تحقق جوهر الهی وی متحقق می شود، خود به منزله نگین سليمان است که دیو و پری را مطیع امر و فرمان او می کند. جانی که به حق پیوسته است چون نگین سليمان دارای قدرت های بی پایان است.

توجان سلیمانی آرامگه جانی ای دیو و پری شیدا از خاتم توجانا...
تو کعبه عشاقی شمس الحق تبریزی! زمزم شکر آمیز از زمزم توجانا. (۱/۵۹)

هر نفس ناطقه انسانی به علت آنکه از اصل الهی است، بالقوه سليمان است و قابلیت و استعداد فرمانروایی بر دیو و پری — که او را بدین جهان مشغول می کند — در او وجود دارد. آنچه دل یا نفس ناطقه را از فعلیت یافتن نیروی خدا دادی، و از تحقق قابلیت و استعداد او مانع می شود، دیون نفس اماره و شهوات اینجهانی است که خود موجد افکار و اخلاق ناشایست می گردد. دل بنا بر این خاتم شاهی انسان است که خداوند در وجود انسان قرار داده و به او عطا کرده است و به وسیله آن است که انسان می تواند حاکم و فرمانروا شود و دیگر قوای جسمانی و مادی را تحت اختیار و اراده خویش درآورد و معشوق جهانیان گردد، و این به شرط توجه به دل و اصل الهی و تحقق بخشیدن نیروی بالقوه آن است:

خاتم شاهیّت در انگشت کرد تا که شوی حاکم و فرمانروا
هر که بگردد دل آرد طواف جان جهانی شود و دلربا. (۱/۱۶۳)

خاتم گرانبهای جان که در وجود انسان نهفته است، در هستی اینجهانی به دست دیو و شیطان نفس اماره است. او چون بازی است که از عالم ملکوت آمده است و در این جهان اسیر کننده تن و مقتضیات تن و زندگی مادی شده است. این وظیفه انسان است که با

کوشش و مجاهده خود باید بکند و گره بند از پای باز نفس ناطقه بگشاید. و نیز این گوهر گرانبها را که خاص خداوند است، با توجه به علایق پست و حقیر دنیوی به بهای ارزان نفروشد. سلیمان جان با تحقق نیروی الهی است که صاحب خاتم می شود.

منگر بهر گدایی که تو خاص از آن مایی مفروش خویش ارزان، که توبس گرانبهای...
 بستان ز دیو خاتم، که توی به جان سلیمان بشکن سپاه اختر، که نو آفتاب رایی...
 تو چو باز پای بسته، تن تو چو کنده بر پا توبه چنگ خویش باید که گره زپا گشایی. (۶/۱۳۶، ۱۳۵)

مولوی در مثنوی نیز خاتم سلیمان را به دل تعبیر می کند. دل خاتم سلیمان انسان است. اگر انسان وسواس و ریو را که زائیده دلبستگی به امور حقیر و دنیوی است، از دل براند و مانع از آن شود که نفس اماره این خاتم را بر باید و مالک آن شود، به نیروی آن می تواند قوای نفسانی از جمله قوت خشم و شهوت و دیگر قوای جسمانی را که امیال و اخلاق حقیر و پست از آن می زاید، اسیر و مطیع خویش سازد و آنها را در راه سعادت و رستگاری خویش به کار گیرد.

چون سلیمان شو که تا دیوان تو سنگ برند از پی ایوان تو
 چون سلیمان باش بی وسواس و ریو تا ترا فرمان برد جنی و دیو
 خاتم تو این دل است و هوش دار تا نگردد دیو را خاتم شکار.^{۱۱۷}

مولوی همچنین از نیروی عشق و عشق الهی به نگین سلیمان تعبیر می کند. نیروی عشق اگر در خدمت دیو قرار گیرد، متعلق آن علایق دنیوی و جسمانی است و آنچه تن را خوش می آید و لذت می بخشد، و اگر در خدمت دل و سلیمان جان قرار گیرد، متعلق آن لذت‌های معنوی و امور اخروی و معارف الهی است. در صورت اول عشق خاتمی است که به دست دیو افتاده است و عشق، عشق مجازی و جویای لذت‌های حسی و بدنی است. اما در صورت دوم، عشق خاتمی است به دست سلیمان و عشق، عشق حقیقی و الهی است و جویای حقایق و لذت‌های روحانی: «بدانکه عشق خدا، خاتم سلیمانست» (۴/۲۷۲) —

(۱۱۷) مثنوی: ج ۴، ص ۳۴۶ و نیز مقایسه کنید با عطار:

به مهر اندر برای تست شاهی تو چو یوسف چرا در قمر چاهی
 از آن بر ملک خویش نیست فرمان که دیوی هست بر جای سلیمان
 اگر حاصل کنی انگشتی باز بفرمان آیدت دیو پری باز
 (اسرارنامه، ص ۹۹)

موران). بنابر این عشق، بالقوه همان نگین سلیمان است که در صورت تحقق آن، دیوو پری یا آنچه قوای جسمانی و بدنی و ناشی از خواستهای آنهاست، اسیر و مطیع وی می شوند. وقتی دیوتن، مالک این نگین شود آن را در جهت برخورداری از خواستها و علایق تن و نفس اماره مورد استفاده قرار می دهد. تنها کسی که می تواند این نگین را از دیوتن بستاند، سلیمان یا ولی کامل است که راهنمایی و هدایت او، سبب تحقق جوهر الهی روح و تهذیب و تزکیه جان یا دل می شود و از این طریق قدرت و تسلط بر قوای ذمیمه نفسانی، مرید و سالک را حاصل می آید و عشق مجازی تبدیل به عشق الهی شده و نیروی بالقوه عشق تحقق می یابد.

نگین عشق کاسیر و بند دیوو پری ز دیوتن که ستاند؟ مگر سلیمانی
که بر شکافت زره برتن چنین کافر به غیر شیر حق و ذوالفقار برانی؟! (۶/۲۹۱)

سلیمانی که قادر است نگین عشق را از دیوتن بستاند و ارواح اسیر را آزاد کند و عشق الهی را در آنها تحقق بخشد، خود دارای مهر عشق است. مولوی این سلیمان را در وجود شمس می بیند. دوبیت زیر مطلع و مقطع یک غزل است:

چو مهر عشق سلیمان به هر دو کون تو داری مکش تو دامن خود را که شرط نیست به یاری
تو شمس خسرو تبریز! شراب باقی بر ریز براق عشق بکن تیز که بس لطیف سواری. (۶/۲۵۷)

و این سلیمان یا شمس به سبب داشتن همین مهر و نگین عشق الهی، معشوق سالکان عاشق و طبیب بیماران عشق است. با آمدن او عاشقان از رنجوری شفا می یابند جگر تشنه آنان از شربت وصل و حضورش سیراب می گردد و آنان از خویش فانی می گردند. با آمدن خورشید به برج حمل، بهار آغاز می شود و زمین زنده می شود و گلها و درختان سبز و خرم می شوند، و با آمدن معشوق نیز خورشید عشق به برج حمل می رود و از نور آن زمین دلها و جانها پرورش یافته و سبز و خرم می شود. بنابر این، معشوق چون موسی است که با آمدنش دل از دست فرعونیان افکار و اخلاق و اندیشه های ناشایست رها می شود، و عیسی است که عازر مرده دل با آمدنش زنده می شود و سلیمان است که با عرضه کردن خاتم و منشور خویش دیوان و پریان قوای بدنی را رام و مطیع می سازد.

باز در آمد طبیب از در رنجور خویش دست عنایت نهاد بر سر مهجور خویش
بارد گر آن حبیب رفت بر آن غریب تا جگر او کشید شربت موفور خویش ...
شکر که خورشید عشق رفت ببرج حمل در دل و جانها فکند پرورش نور خویش ...

باز سلیمان رسید دیو و پری جمع شد بر همه شان عرضه کرد خاتم و منشور خویش. (۳/۱۱۱)

مولوی زمانی که خود چون شمس به تحقق جوهر الهی در وجود خویش موفق می گردد، و شمس را در وجود خویش کشف می کند، و از زبان او — که «من» متعالی خود او است — سخن می گوید، سلیمانی است که صاحب نگین است. و از نیروی آن دیو و آدمی و جن به فرمان او یند.

چه دانی تو؟! که دریا طن چه شاهی همنشین دارم رخ زرین من منگر که پای آهنین دارم
بدان شه که مرا آورد کلی روی آوردم وزان کو آفریدستم هزاران آفرین دارم
گاهی خورشید را مانم، گهی دریای گوهر را درون عز ملک دارم، برون ذل زمین دارم. ...
چو دیو و آدمی و جن همی بینی بفرمانم نمی دانی سلیمانم که درخاتم نگین دارم. (۳/۱۹۹)

افلاکی در سبب انشاء این غزل، قصه ذیل را آورده است:

همچنان از حضرت چلبی حسام الدین منقول است که روزی خدمت شیخ صدرالدین با اکابر درویشان به عیادت مولانا آمده بودند، تعلق عظیم نموده از آن حالت متألم می شد، گفت: شَفَاكَ اللَّهُ شَفَاءَ عاجلاً رفع درجات باشد، امید است که صحت کلی روی نماید... فرمود: بعد از این شفاک الله شما را باد همانا که در میان عاشق و معشوق پیراهنی از شعر بیش نمانده است، نمی خواهید که بیرون کشند و نور به نور پیوند... و حضرت مولانا این غزل را سرآغاز کرد.^{۱۱۸}

پیش از این اشاره کردیم که در عرفان رستگاری نفس و تحقق جوهر الهی انسان از راه مجاهدت و ریاضت ممکن است. و روزه یکی از طرق ریاضت و تزکیه نفس است که به وسیله آن نفس از دلبستگی به دنیا و عوارضی چون حرص و حسد و جز آن رهایی می یابد. در عرفان روزه هم به معنی ظاهر است و هم به معنی باطن. در خلاصه شرح تعرف از قول فارس نقل شده است که: «معنی روزه غایب گشتن است از دیدار خلق به دیدار حق تعالی یعنی از این روزه، روزه ستر همی خواهد نه روزه ظاهر، پس چون ظاهر را از شهوت و مراد بازداری، به حکم ظاهر شریعت روزه دار باشی و چون باطن را از هوای نفس و خلق بازداری، به حکم حقیقت روزه دار باشی^{۱۱۹}» بدین ترتیب چون روزه سبب می شود که شهوت و امیال مادی و نیز هواهای نفسانی که همان دیوان و پریان هستند، تحت اراده

(۱۱۸) نقل از کلیات شمس، ج سوم، پانویشت، ص ۱۹۸. (۱۱۹) خلاصه شرح تعرف، صص ۴۸۷، ۴۸۸.

انسان درآیند ورام و مطیع شوند، و نفس از خلق به حق متوجه گردد، روزه به نوبه خود به منزله خاتم سلیمان است.

به روزه باش که آن خاتم سلیمانیست / مده به دیو تو خاتم، مزن تو ملک بهم. (۴/۶۸)

قول پیامبر (ص) که فرموده است: *الصُّومُ جُنَّةٌ نِيزَا تَعَابِيرَ مَخْتَلَفِي* که درباره کلمه «جنة» آمده است، به نیروی روزه در رستگاری نفس اشاره دارد. «جنة» به معنی سپر است. در خلاصه شرح نعرف به دنبال مطالب «فارس» و ضمن توضیح این کلمه در قول پیامبر (ص) آمده است:

پس روزه را جنة خواندند بدان معنی که وی پوشش گردد مر بنده را و اندر پوشش اختلاف کرده اند. گروهی گفتند سپر گردد از غیبت و دروغ و محال و مانع شود، و بعضی گفتند سپر گردد از آتش دوزخ، و بعضی گفتند سپر گردد مردل بنده را از هر چه غیر حق تعالی است، تا آن را نبیند و از ایشان غایب گردد. ۱۲۰

به دنبال این توضیحات باز به حدیث قدسی دیگری اشاره شده است که پیامبر (ص) فرمود که خدای تعالی می فرماید: *الصُّومُ لِي وَأَنَا أَجْزَى بِهِ وَدَر مَعْنَى وَتَفْسِيرَ اِيْن حَدِيْثِ* می نویسد:

گفت روزه مراست و جزای روزه من دهم. و بعضی بزرگان گفتند که: معنی آن است که جزای روزه منم. یعنی به هر طاعتی بنده ثواب و درجات یابد، باز روزه دار چون شرط روزه به جای آورد و چنان دارد روزه که باید داشتن مرا یابد. باز ابوالحسن بن ابی ذر گفت: معنی آن است که معرفت من جزای روزه داران است و بسنده باشد جزا مر روزه دار را که هیچ چیز به معرفت نرسد و برابر معرفت نباشد. ۱۲۱

مولوی در غزلی که به آمدن ماه صیام بشارت می دهد، به تمام مضامینی که درباره روزه نقل کردیم اشاره می کند. دست داشتن از طعام — که غذای جسم است — دل را مستعد پذیرش نور حق و معرفت حق — که مائده جان است — می کند. در این حال، جان از دوری وجدایی از حق می رهد و دست طبیعت حیوانی، انسان را که تقاضاها و خواهشهای آن نفس را مشغول زندگی حیوانی و پای بند خوردن و آشامیدن می کند، می بندد. با روزه داری و جوع

لشکر ضلالت شکست می خورد و لشکر ایمان فرامی رسد. لشکر ایمان با اسبهای جنگی و تازان دست به غارت اخلاق ذمیمه و عادات پست مادی که اسباب وعدت لشکر کفر و ضلالت اند، می زند و از آتش فروزنده از برخورد سُمُضربه های آنان بر سنگ، نفس اماره که سالار لشکر ضلالت است به افغان و ناله در می آید و با قربان شدن آن، جان مرده، زنده می شود. چنانکه موسی، با کشتن گاو و قربان کردن آن مرده را زنده می کند (— داستان موسی، گاو) روزه نیز تن را قربان می کند و روح در نتیجه قربان آن، زنده می شود، و زندگی روحانی از سر می گیرد. آنگاه او مهمان خداست و از مائده نور و معرفت خدا اطعام می شود:

آمد شهر صیام، سنجق سلطان رسید	دست بدار از طعام مائده جان رسید
جان ز قطعیت برست دست طبیعت بپست	قلب ضلالت شکست، لشکر ایمان رسید
لشکر «والعادیات» ^{۱۲۲} دست به یغما نهاد	ز آتش «والموریات» ^{۱۲۳} نفس به افغان رسید
البقره رانست بود موسی عمران نمود	مرده از و زنده شد چونک به قربان رسید
روزه چو قربان ماست زندگی جان ماست	تن همه قربان کنیم جان چوبه مهمان رسید.. (۴/۱۹۸)

بیت آخر در ضمن اشاره به حدیث معروفی است که مولوی ضمن مطالبی که همساز و هماهنگ با مفهوم ابیات فوق است، آن را در فیه مافیه نقل کرده است:

ترا غیر این غذای خواب و خور غذای دیگر است که اُبیتُ عِنْدَ رَبِّیْ یُطْعَمُنِی وَ یَسْقِیْنِ.^{۱۲۴} در این عالم، این غذا را فراموش کرده ای و به این مشغول شده ای و شب و روز تن را می پروری، آخر این تن اسب تست و این عالم آخر اوست و غذای اسب غذای سوار نباشد، او را به سر خود خواب و خوری است و تنعمی است، اما سبب آنک حیوانی و بهیمی بر تو غالب شده است تو بر سر اسب در آخر اسبان مانده ای و در صف شاهان و امیران عالم بقا، مقام نداری دلت آنجا است، اما چون تن غالبست حکم تن گرفته ای و اسیر او مانده ای.^{۱۲۵}

(۱۲۲) اشاره به وَالْعَادِيَاتُ ضَبْحًا (عادیات ۱۰۰: ۱)، به اسبان تازی که همی تازند و نفس همی زنند به آواز در ناختن. (۱۲۳) فَاَلْمُورِيَاتُ قَدْحًا (عادیات ۱۰۰: ۲)، آن آتش افروزان از

سنگ به سنبه های خویش [برای ترجمه و تفسیر — کشف الاسرار مبینی، ج ۱۰، ص ۵۸۳، و بعد] (۱۲۴) حدیث نبوی است که به صورتهای مختلف در صحیح مسلم و بخاری نقل شده. از جمله در صحیح مهلم، چاپ مصر [مطبعة محمد علی صبیح و اولاده]، ج ۳، ص ۱۳۳، ۱۳۴، [— به فیه مافیه، ص ۲۵۰، پانویشت] (۱۲۵) فیه مافیه، ص ۱۶.

مولوی پس از ابیات فوق سخن از صبر می گوید که با ماه صیام یا ماه صبر که قرآن در آن نازل می شود، ارتباط دارد و نیز ارتباط صبر با مفهوم روزه را در نظر می آورد. صاحب التصفیه می نویسد:

یک گونه از صبر دور بودن است از معصیت و متابعت شهوت و ترک لذت و توقف بر آن، و این صبر، دشوارترین نوعی است که از ملایم طبع دور باشد و برین صبر کنند. و این صبر مهم مریدان و مبتدیان است که درهای راحت و شهوات و لذات بر خود بندند و هر چه نفس اماره از ایشان طلب کند، ندهند و بران صبر کنند و مخالفت هوا نمایند تا به نور دل برسند.^{۱۲۶}

و خداوند از جمله بندگان خود را با جوع می آزماید: وَلَنَبْلُوَنكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ^{۱۲۷} آنچه صاحب التصفیه راجع به صبر می گوید، از دور بودن از معصیت و متابعت شهوت و ترک لذت، از شرایط روزه به شرط است و به همین سبب با روزه صبر همراه است و با صبر ایمان چنانکه از حضرت علی علیه السلام نقل شده است: وَعَلَيْكُمْ بِالصَّبْرِ فَإِنَّ الصَّبْرَ مِنَ الْإِيمَانِ كَالرَّأْسِ مِنَ الْجَسَدِ^{۱۲۸} و این خود یادآور حدیث قَنْ لَا صَبْرَ لَهُ لَا إِيْمَانَ لَهُ^{۱۲۹} است که مولوی نیز در مثنوی بدان اشاره دارد.^{۱۳۰} به هر حال صبر و روزه سبب محتاج داشتن نفس و استغنائی جان از ماسوی الله می شود که این انگیزه معراج او، به سوی حق می گردد، تن که زندان جسم است در اثر روزه ضعیف می شود و می شکند و جان آزاد شده به جانان می رسد. در دنباله ابیاتی که نقل کردیم ابیات زیر آمده است:

صبر چو ابريست خوش حکمت باردازو	زانک چنین ماه صبر بود که قرآن رسید ...
نفس چو محتاج شد روح به معراج شد	چون در زندان شکست جان بر جانان رسید ...
عبسی جواز خبر برست گشت دعایش قبول	دست بشو کز فلک مایده و خوان رسید
دست و دهان رابشو، نه بخور و نی بگو	آن سخن و لقمه جو، کان بخموشان رسید. (۲/۱۹۸)

در داستان خضر گفتیم که از نظر مولوی حاجت و نیاز انگیزه حرکت و سبب تکامل است. و خداوند تا این حاجت در کسی به وجود نیاید، چیزی به کسی نمی بخشد^{۱۳۱}. وجود نیاز ناشی

(۱۲۶) التصفیه فی احوال المتصوفه، ص ۷۳.

(۱۲۷) بقره ۲: ۱۵۵.

(۱۲۸ و ۱۲۹) برای مآخذ این دو — احادیث مثنوی، ص ۴۶. — همانجا. (۱۳۰)

(۱۳۱) این نکته را مولوی، در مثنوی، در موارد متعدد، نقل کرده است. به شواهدی از آن در داستان خضر

از دو قطبی بودن امور است که می توان آن را نتیجه وجود نسبت عشق یا تضاد در میان امور دانست. پیدایی احساس نیاز در انسان مستلزم وجود دو امر یا دو حالت است که یکی منظور و مطلوب است و دیگری نامطلوب. نیاز ناشی از میل به مطلوب و گریز از نامطلوب است. بدون این نیاز کوشش و مجاهده انجام نمی گیرد و بدون این کوشش و مجاهده، فعلیت یافتن قوتها تحقق نمی یابد. در نفس ناطقه انسانی، از روی فطرت میل و عشق پیوستن به حق نهفته شده است. به همین سبب نفسی که بیدار و آگاه شده است، از غربت و فرقت از یار و دیار گریزان است و به سبب احساس این حال نیازمند پیوستن به یار و دیار است. وجود این نیاز انگیزه کوشش او و برداشتن موانع و غلبه بر امیال و هواهای پست نفسانی می گردد. در این چشم انداز، حاجت، چون انگشتی سلیمان است که دیوان و پریان را رام و مطیع، و راه وصول جان به جانان را هموار و ممکن می سازد. همان طور که بانگ کف زدن در نتیجه جدایی و پیوند دو دست حاصل می شود، تحقق نیروهای بالقوه نفس نیز، به احساس فراق از معبود و امکان وصل و پیوستن بستگی دارد.

حالت ده و حیرت ده ای مبدع بی حالت	لیلی کن و مجنون کش، ای صانع بی آلت
صد حاجت گوناگون در لیلی و در مجنون	فریاد کنان پیش کای معطی بی حاجت
انگشتی حاجت مهریست سلیمانی	ره هست به پیش تو، از دست مده صحبت ..
خاری که ندارد گل در صدر چمن ناید	خاکی ز کجا یا بد بی روح سرو سبالت

کف می زن و زین می دان تو منشأ هر با آنگی کین بانگ دو کف نبود بی فرقت و بی وصلت. (۱/۱۹۷، ۱۹۶)

مولوی در مثنوی نیز این تمثیل کف زدن را برای بیان رابطه عشق دو طرفه ای که در میان همه اجزای جهان وجود دارد، آورده است.

چون در این دل برق مهر دوست جست	اندر آن دل دوستی می دان که هست
در دل تو مهر حق چون شد دو تو	هست حق را بی گمانی مهر تو
هیچ بانگ کف زدن ناید به در	از یکی دست تویی دستی دگر ...
حکمت حق در قضا و در قدر	کرد ما را عاشقان همدگر
جمله اجزای جهان زان حکم پیش	جفت جفت و عاشقان جفت خویش

اشاره کردیم؛ و نیز — دفتر سوم، ص ۱۸۳.

تا بیابد طالبی چیزی که جست ...
تا بجوشد آب از بالا و پست]

[هرج رو بید از پی محتاج رست
آب کم جو تشنگی آورده دست

هست هر جزوی ز عالم جفت خواه راست همچون کهربا و برگ کاه. ۱۳۲

مسجد اقصی: دل

هم در مثنوی و هم در کلیات شمس از مسجد اقصی تعبیری به دل شده است. در مثنوی کیفیت ساختن مسجد اقصی که سلیمان آن را شروع می کند به تفصیل آمده است. مولوی در ادامه این داستان به آنجا می رسد که سلیمان هر روز صبح که وارد مسجد می شد، گیاهی نورسته می دید که نام و نفع و ضرر خویش را با او می گفت و از همین جا بود که طبیبان خواص گیاهان را از سلیمان آموختند و به تدوین کتب طبی پرداختند. مولوی در اینجا به مناسبت نتیجه می گیرد که:

جمله حرفتها یقین از وحی بود / اول او لیک عقل آن را فرود. ۱۳۳

دنباله این مطلب به آنجا می رسد که روزی گیاهی بسیار سبز و تر در مسجد می روید که چون سلیمان نامش را می پرسد، جواب می دهد نامش «خروّب» است و خاصیتش این است که در هر جا بروید آنجا ویران می شود. سلیمان می فهمد که زمان اجل نزدیک شده است، زیرا می دانست که تا او زنده است مسجد خلل نمی یابد.

گفت تا من هستم این مسجد یقین	در خلل ناید زآفات زمین
تا که من باشم وجود من بود	مسجد اقصی مخلخل کی شود
پس که هدم مسجد ما بی گمان	نبود الا بعد مرگ ما بدان. ۱۳۴

مولوی در اینجا، مقایسه ای میان مسجد و خروّب از یک سو و دل و یارب و کثری از سوی دیگر به عمل می آورد. دلی که بر تن و خواهشهای مادی تن غلبه کرده است و تن خاضع و ساجد آن دل است، به منزله مسجد و خانه خدا است. این مسجد را یارب و کثری و ناراستی مانند همان خروّب است که ویران می کند و جایگاه ایمان و خدا را، به جایگاه کفر و شر و شیطان مبدل می سازد. و این تبدیل را نباید چون طفلان، ناشی از جبر دانست و جرم را به گردن قضا انداخت بلکه باید قبول کرد که نتیجه اختیار خود بشر است چنانکه آدم فریب خود را از ابلیس نتیجه جبر ندانست و توبه کرد، اما ابلیس جرم خود را در سرپیچی از فرمان خداوند و سجده بر آدم ناشی از جبر و مشیت الهی دانست:

مسجدست آن دل که جسمش ساجد است	یار بد خروّب هر جامسجدست
یار بد چون رست در تومهر او	هین ازو بگریزو کم کن گفت و گو
بر کن از بیخش که گرسر برزند	مرتراو مسجّدت را بر کند
عاشقا خروّب تو آمد کژی	همچو طفلان سوی کژ چون می غزی. ۱۳۵

مولوی پیش از این نیز ضمن تمثیلی، در ادامه همان مطلب اصلی بنای مسجد اقصی، دل را با مسجد اقصی و سوداهایی را که در دل پیدا می شود، با گیاهان روینده در مسجد اقصی مقایسه می کند. فکرها و خیالهایی که در دل پیدا می شود اسرار زمین دل را فاش می کنند.

هین مدو اندر پی نفس چوزاغ	کوبه گورستان برونه سوی باغ
گر روی رو در پی عنقای دل	سوی قاف و مسجد اقصای دل
نو گیاهی هر دم از سودای تو	می دمد در مسجد اقصای تو
تو سلیمان وار داد او بده	پی بر از وی پای رد بروی منه
زانکه حال این زمین با ثبات	باز گوید با تو انواع نبات ^{۱۳۶} ...

در کلیات شمس، مولوی ورود خیال شمس را در دل خود به منزله ورود سلیمان در مسجد اقصی تلقی می کند. دل از آمدن این خیال چون مسجدی از هزاران شعله منور می شود؛ بهشتی پر از حور و رضوان و آسمانی با چندین ماه می شود.

خیالت همچو سلطانی شد اندر دل خرامانی	چنانک آید سلیمانی درون مسجد اقصی
هزاران مشعله برشد، همه مسجد منور شد	بهشت و حوض کوثر شد پراز رضوان پراز حورا
تعالی الله تعالی الله درون چرخ چندین مه	پراز حورست این خرگه نهان از دیده اعمی. (۱/۴۶)

۹. صالح (ع)

الف) داستان صالح

نام صالح در عهد عتیق نیست، اما در قرآن کریم هشت بار ذکر شده است (اعراف ۷: ۷۳ و ۷۵؛ هود ۱۱: ۶۱ و ۶۲ و ۶۶ و ۸۹؛ شعرا ۲۶: ۱۴۲؛ نمل ۲۷: ۴۵).

بنابر آنچه از اشاره های قرآن کریم برمی آید، خداوند صالح را برای راهنمایی قوم ثمود برمی گزیند؛ اما قوم ثمودی را انکار می کنند و از او می خواهند که اگر راست می گوید از خدای بخواهد تا عذابی را که وعده داده است فرو فرستد. صالح نعمتهای خداوند را به آنان تذکر می دهد و از آنان می خواهد که به شتر ماده ای که نشانه خداوند است آسیب نرسانند و اجازه دهند که آن شتر آزادانه در زمین بچرد. اما قوم ثمود شتر را می کشند و صالح آنان را به عذاب خداوند آگاه می سازد؛ و به آنان می گوید:.

عذاب را گوش دارید که تا سه روز عذاب آید شما را. اول روز رویهای شما زرد گردد، و دوم روز سرخ گردد، و سه ام روز سیاه گردد؛ پس روز چهارم شما را عذاب آید. چنانکه خدای — عزوجل — گفت: تَمَتُّوْا فِی دَارِکُمْ ثَلَاثَةَ اَيَّامٍ ذٰلِکَ وُعْدٌ غَیْرُ مَکْذُوْبٍ.^۱ پس آن علامتها که صالح — علیه السلام — وعده کرده بود پیدا آمد... پس، روز چهارم، بانگی و آوازی از آسمان بیامد چنان که از سهم و هول آن همه را جانها از تن برآمد. چنانکه خدای — عزوجل — گفت: فَآخَذْنَهُمُ الرَّجْفَةُ فَاصْبَحُوْا فِی دَارِهِمْ جَاثِمِیْنَ،^۲ بگرفت ایشان را آوازی، بگردیدند اندر سرایهایشان خاکستر... و خدای — عزوجل — صالح را و قوم او را که بدو بگرویده بودند از آن عذاب برهانید...^۳.

مهمترین حادثه داستان صالح که در دیوان شمس به آن اشاره شده است موضوع شتر صالح و

(۳) ترجمه تفسیر طبری، ج ۵ ص ۲۷.

(۲) اعراف ۷: ۷۸.

(۱) هود ۱۱: ۶۵.

چگونگی زادن و مرگ اوست، که پس از نقل بیتها به آن اشاره می کنیم.

ناقه (اشتر).

ناقه صالح چوز که زاد یقین گشت مرا / کوه پی مژده تو اشتر جمّاره شود. (۲/۱۴)
 ناقة الله بزاده به دعای صالح جهت معجزه دین ز کمرگاه جبل
 هان و هان ناقة حقیم تعرض مکنید تا نبرد سرتان را سر شمشیر اجل. (۳/۱۵۲)
 از کوه شنونعره صد ناقة صالح / وز چرخ شنبانگ سرافیل صلائی. (۶/۱۴)
 ای که صالح توو این هردو جهان یک اشتر / ماهمه نعره زنان زنگله همچون جرسی. (۶/۱۴۹)
 صالح او آمد و این هردو جهان یک اشتر / ماهمه نعره زنان زنگله همچون جرسی. (۶/۱۶۳)
 صالح چندانکه قوم خویش را به خدای — عزوجل — می خواند، هیچ کس به وی نمی گروید.
 سرانجام، از او می خواهند که راستی گفتارش را بُرهانی بنماید تا پیامبریش معلوم گردد.
 صالح می پرسد چه معجزه ای می خواهید؟

گفتند که ما چنان خواهیم که از میان این سنگ و کوه، اشتری ماده سرخ موی بیرون آوری با یکی بچه سرخ موی، تا ما را شیر دهد و ما از آن شیروی می خوریم؛ آنگاه ما به تو بگرویم و بدانیم که تو راست همی گویی. صالح گفت که این بر خدای — عزوجل — آسان است. پس دعا کرد. و این حاجت از خدای — عزوجل — اندرخواست. و حق — جل و علا — آن دعای صالح — علیه السلام — اجابت کرد؛ و او را اندر میان آن قوم نا امید نگردانید؛ و هم در حال، آن کوه در نالش آمد، و به قدرت حق تعالی بشکافت، و اشتری ماده سرخ موی با بچه ای سرخ موی از آن شکاف کوه بیرون آمدند. و چون بیرون آمدند، حالی سر در زمین کردند و علف همی خوردند. و ایشان، چون آن چنان دیدند، گفتند که این صالح جادوی سخت او ستاد است... پس، آن اشتر بدان چشمه آب ایشان آمد و آن آب چشمه جمله باز خورد؛ و ایشان آن روز آب نیافتند. پس، ایشان پیش صالح — علیه السلام — آمدند و گفتند که آن اشتر آب ما جمله باز خورد، و ما را آب نیست، اکنون ما را نیز آب باید. پس صالح — علیه السلام — گفت اکنون این آب چشمه یک روز شما را و یک روز اشتر را... پس آن اشتر سی سال اندر میان ایشان می گردید و از آن صحرا چرا می کرد و از آن چشمه آب همی خورد. و خدای — عزوجل — صالح — علیه السلام — را آگاه کرده بود که

ایشان این اشتر را بکشند، پس من ایشان را عذاب بفرستم.^۴

صالح قوم را از این موضوع آگاه می کند. لیکن، سرانجام این اشتر به دست یکی از افراد قوم کشته می شود؛ اما بچه شتر می گریزد و به کوه پناه می برد؛ و صالح قوم را به نازل شدن عذاب خبر می دهد. قوم پشیمان از کار خویش از صالح چاره جویی می کنند. صالح می گوید: اگر آن بچه شتر در میان شما باشد، عذاب نیاید. پس آنان به اتفاق صالح، در طلب بچه شتر به کوه می روند.

چون بر کوه شدند، او را بر سر کوه دیدند و او نیز ایشان را بدید و نیستاد. و روی سوی ایشان کرد و سه بانگ بکرد؛ و از پیش ایشان برفت و ناپدید شد. و از دنباله او برفتند و هیچ جا او را اندر نیافتند.^۵

پس از آن، علامتهای عذاب پیدامی آید؛ و خداوند صالح و قومی را که به او گرویده بودند از عذاب می رهند، و بقیه قوم هلاک می شوند.

(ب) تفسیر داستان صالح

در مثنوی، داستان صالح پیامبروزاده شدن ناقه صالح و کره او از کوه و سپس نازل شدن بلا بر قوم ثمود آمده است. قوم صالح آب را از ناقه دریغ می دارند و، در نتیجه، گرفتار عذاب الهی می شوند. مولوی می گوید: روح پیامبران از نور خداست؛ اما خداوند این نور را به جسم پیامبران بسته است تا جسم آنان وسیله امتحان کافران شود. این معنی در مورد اولیا و صالحان نیز صادق است. نور روح قابل آزار و آفت طالحان و بدکاران نیست؛ آنچه آنان می آزارند، جسم نبی و ولی است. روح به منزله صالح و تن به منزله ناقه است. قوم صالح ناقه را آزرده و چون نمی دانستند که آزار ناقه آزار صالح است، به عقوبت عمل خود دچار آمدند. تعلق نور خدا با جسم پیامبر یا ولی برای آن است که جسم ولی و نبی پناه جسم عالم گردد. بنابر این، برای پیوستن با روح نبی و ولی باید بنده جسم ولی و نبی نیز بود و از آزار و اذیت آن پرهیز کرد.

شد کمینی در هلاک طالحان...

روح اندر وصل و تن در فاقه است

ناقه صالح چو جسم صالحان

روح همچون صالح و تن ناقه است

(۵) همان کتاب، ص ۱۱۹۶.

(۴) ترجمه تفسیر طبری، ج ۵ صص ۱۱۹۲ و ۱۱۹۳.

روح صالح قابل آفات نیست	زخم بر ناقه بود بر ذات نیست...
روح صالح قابل آزار نیست	نور یزدان سغبه کفار نیست
جسم خاکی را بدو پیوست جان	تا بیازارند و بینند امتحان
بی خبر کازار این آزار اوست	آب این خم متصل با آب جوست
زان تعلق کرد با جسمی اله	تا که گردد جسم عالم را پناه
ناقه جسم ولی را بنده باش	تا شوی با روح صالح خواجه تاش. ^۶

در موارد دیگر نیز، در مثنوی، صالح به روح و ناقه به تن تعبیر شده است:

بازِ جانم باز صد صورت تند / زخم بر ناقه نه بر صالح زند.^۷

در جای دیگر روح به احمد تشبیه شده است در میان یهود و به صالح در میان ثمود:

احمدم درمانده در دست یهود / صالحم افتاده در حبس ثمود.^۸

در غزلیات شمس در یک مورد پیر با صالح قیاس شده است. این پیر، چنانکه از مقطع غزل و سخن افلاکی برمی آید^۹، ضیاء الحق حسام الدین، خلیفه دوم مولوی است. حسام الدین به شکر خنده دل می برد، و در عوض، جان می بخشد. مجمع روح است که جانها به سوی او می روند. همه سیل و رود فرات و ارس اند و او بحراست. او صالح است و هر دو جهان یک شتر و آدمیان و یا سالکان چون زنگوله هایی نعره زن برگردن این شتر؛ و اوست که پیر و عارف طبّ دل است.

به شکر خنده اگر می برد دل ز کسی	می دهد در عوضش جان خوشی بوالهوسی...
مجمع روح توی جان به تو خواهد آمد	تو چو بحری، همه سیلند و فرات و آرسی
ای که صالح توو این هر دو جهان یک شتر	ما همه نعره زنان زنگله همچون جرسی...
ای ضیاء الحق ذو الفضل حسام الدین، تو	عارف طبّ دلی بی رگ و نبض و متجسی. (۶/۱۴۹)

مضامین این غزل بار دیگر در غزلی دیگر نیز آمده است بدون ذکر حسام الدین:

صالح او آمد و این هر دو جهان یک شتر / ما همه نعره زنان زنگله همچون جرسی. (۱/۱۶۳)

(۷) همان کتاب، دفتر چهارم، ص ۴۳۵.

(۹) کلیات شمس، ج ۶، حاشیه ص ۱۴۹.

(۶) مثنوی دفتر اول، ص ۱۵۵ و بعد.

(۸) همان کتاب، دفتر سوم، ص ۳۴.

در غزلی دیگر صوفیان را، که از سماع مست شده‌اند و به رقص درآمده‌اند، شتران و ناقه‌های
الله می‌خواند که تعرض به آنان، همان طور که تعرض قوم ثمود به ناقه صالح، سبب نزول قهر
خداوند بر آزارگران می‌شود.

شتران مست شدستند، بین رقص جمل	ز اشتر مست که جوید ادب و علم و عمل؟
علم ما داده او و ره ما جاده او	گرمی ما دم گرمش نه ز خورشید حمل...
ما درین ره همه نسرین و قرنفل کویم	ما نه زان اشتر عامیم که کویم وحل
شتران و حلی بسته این آب و گیلند	پیش جان و دل ما آب و گلی را چه محل؟
ناقه الله بزاده به دعای صالح	جهت معجزه دین ز کمرگاه جبل
هان و هان ناقه حقیم، تعرض مکنید	تا نبرد سبزان را سر شمشیر اجل. (۳/۱۵۲)

۱۰. حضرت عیسی (ع)

الف) داستان حضرت عیسی (ع)

داستان حضرت عیسی در اناجیل چهارگانه آمده است. در انجیل متی، بعد از ذکر نسب نامه عیسی مسیح، آمده است:

اما ولادت عیسی مسیح چنین بود که چون مادرش مریم به یوسف نامزد شده بود، قبل از آنکه با هم آیند او را از روح القدس حامله یافتند؛ و شوهرش یوسف، چونکه مردی صالح بود و نخواست او را عبرت نماید، پس اراده نمود او را پنهانی رها کند. اما چون او در این چیزها تفکر می کرد، ناگاه فرشته خداوند در خواب بروی ظاهر شده گفت: ای یوسف پسر داود، از گرفتن زن خویش مریم مترس؛ زیرا که آنچه در وی قرار گرفته است از روح القدس است و او پسر خواهد زایید، و نام او را عیسی خواهی نهاد، زیرا که او امت خویش را از گناهانشان خواهد رهانید...^۱

در قرآن کریم بیست و پنج بار نام عیسی آمده است و به قسمتهایی از داستان او اینجا و آنجا اشارت رفته است.^۲ در سوره مریم، که با داستان زکریا و در وجود آمدن فرزند او یحیی آغاز می شود، از آیه ۱۶ به بعد، داستان حضرت مریم و زاده شدن عیسی آمده است. به موجب آیات سوره مریم، روح خداوند (جبرئیل) در هیئت جوانی نیکوروی بر مریم ظاهر می گردد، و بخشیدن پسری را از سوی حق — تعالی — به وی بشارت می دهد. مریم را درد زه برمی خیزد. به تنه درخت خرمایی تکیه می دهد و آرزوی مرگ می کند. حضرت عیسی متولد می شود... مریم عیسی را به نزد قوم خود می آورد و در جواب پرسش طعن آمیز آنان که بچه را از کجا آورده است، به عیسی اشاره می کند؛ عیسی، که طفلی شیرخواره در گهواره است، لب به سخن می گشاید و می گوید:

(۱) عهد جدید، انجیل متی، باب اول ۱۸ — ۲۲.

(۲) — اعلام قرآن، ص ۴۶۳.

من بنده خدای تعالی ام مرا دین داد و کتاب و مرا پیغامبر کرد، و مرا با برکت کرد هر جا که باشم، و مرا اندرز کرد به نماز و زکوة تا زنده باشم، و مهربان به مادر خویش، و مرا نابخشاینده ای بدبخت نکرد. و درود الله - تعالی - بر من، به آن روز که زیم، و آن روز که میرم، و آن روز که مرا انگیزانند زنده.^۳

در باره عیسی و معجزات و حوادث زندگی و چگونگی پایان کار وی نیز، در ضمن آیات، در سوره های مختلف قرآن کریم اشاره رفته است. در غزلبات شمس، به جنبه هایی مختلف از داستان عیسی اشاره شده است که ما، ضمن نقل ابیات، تلمیح آنها را با استفاده از قرآن و تفاسیر توضیح می دهیم. قبل از نقل ابیاتی که در ارتباط با قسمتی از داستان عیسی است، ابیاتی را نقل می کنیم که در آنها نام عیسی، بتنهایی و بدون اشاره مستقیم به حوادث و خصوصیات و شخصیت های دیگر داستان، آمده است.

خورشید حق، دل شرق او، شرقی که هر دم برق او / برپوره ادهم جهد بر عیسی مریم زند.
(۲/۴)

عیسی و موسی که باشد؟ چاوشان در گهش. / جبرئیل اندر فسونش سحر مطلق می زند. (۲/۱۱۶)

دست عیسی را بگیر و سرمه چوب از وی مدزد / تا ببینی کار دست و تا ببینی دست کار. (۲/۲۹۲)

عیسی مست را زر کند، و زر بود گوهر کند / گوهر بود بهتر کند، بهتر ز ماه و مشتری. (۵/۱۸۳)

بنشین که درین مجلس لاغر نشود عیسی / بر گو که درین دولت تیره نشود رای. (۵/۳۰۰)

عیسی چو تویی جانا ای دولت ترسایی / لاهوت ازل را از ناسوت تو بنمایی. (۶/۲)

گر شود موسی بیاموزم جهودان را تمام / و ر بود عیسی بگیرم ملت ترسایی. (۶/۱۱۶)

روحی شوم چو عیسی گریابم از توبوسی / جان را دهم چو موسی گریب تو بیویم. (۷/۹۹)

درون سینه چون عیسی نگاری بی پدر صورت / که ماند چون خری بر یخ ز فهمش

بوعلی سینا. (۷/۱۲۱)

جهودان

تو همچو عیسی و اندیشه‌ها جهودانند / ز مکر و فعل جهودان بگو مرا چونی؟
(۶/۲۹۲)

در داستان حضرت عیسی، اینجا و آنجا، نمونه‌های مکر جهودان را می‌توان دید. در موارد متعدد، آنان وقتی معجزه‌های عیسی را می‌بینند، به جای آنکه به پیامبری او ایمان آورند، به جادوگری متهمش می‌کنند. مثلاً وقتی حضرت عیسی با معجزه خود سام بن نوح را، که دیری است تاملیده است، زنده می‌کند، می‌گویند: «این جادویی است سخت استاد»، و بدو نگر ویدند مگر اندکی از ایشان^۴. و موقعی که در بیابان، خلق از وی می‌خواهند تا دعا کند که خدای — عزوجل — برای آنان از آسمان طعام فرستد و خدای — تعالی — حاجت او را برمی‌آورد، گروهی می‌گویند که:

این جادوی بود و جادوی بیش از سه روز بر ندارد.^۵

همچنین وقتی قصد کشتن او را می‌کنند، به دروغ متوسل می‌شوند و به قول نیشابوری:

آن ملک را که در آن زمانه بود با خود یار کردند و گفتند که این عیسی بر هر
کسی دعا می‌کند تا هلاک می‌شود.^۶

کلبی از ابوصالح از عبدالله عباس روایت می‌کند که:

یک روز عیسی — علیه السلام — روی به جماعت جهودان نهاد. ایشان چون او را بدیدند گفتند: جاءکُم السَّاحِرُ بْنُ السَّاحِرَةِ الْفَاعِلُ بْنُ الْفَاعِلَةِ، و قذف کردند و دشنام دادند عیسی را و مادرش را...^۷

همچنین مقاتل گفته است:

جهودان مردی را بر عیسی موکل کردند تا او را نگاه دارد تا ایشان فرصت جویند به کشتن. جهود با او می‌گردید تا او بر کوهی شد و ایشان مراقبه می‌کردند.

(۵) همانجا، ص ۴۳۳.

(۴) ترجمه تفسیر طبری، ج ۲، ص ۴۳۲.

(۷) تحقیق در تفسیر ابوالفتح رازی، ج ۳ ص ۴۱۵.

(۶) قصص الانبیاء، ص ۳۸۲.

خدای — تعالی — فرمود تا عیسی را به آسمان بردند و شبه او بر آن مرد افکند. جهودان آمدند او را یافتند. گمان بردند که او عیسی است. او را بگرفتند و بکشتند و بردار کردند. چندانکه او گفت: من نه ام، صاحبِ شما، از او قبول نکردند.^۸

نمونه ای از این مکرهای جهودان را نسبت به بعضی پیامبران دیگر، چون موسی و داود، نیز می توان ملاحظه کرد. موضوع ممنوع شدن صید ماهی در روز شنبه از طرف خدای — تعالی — و حيله ای که جهودان در جمع آوری آب دریا در گودالها و حوضهای کنار دریا در روز جمعه و شنبه و سپس صید ماهیان در روز یکشنبه می اندیشند نمونه دیگری از مکر آنان است نسبت به فرمان خدای که حضرت داود در زبور آورده بود.^۹

دجال

دجال غم چون آتشی گسترد زاتش مفرشی / کو عیسی خنجر کشی دجال بد کردار را؟ (۱/۲۰)

دجال هجر بر سرم از غم قیامتست / لابد فسون عیسی و تیمارم آرزوست. (۱/۲۶۳)

لب بگشا هیکل عیسی بخوان / کز دم دجال جفا مرده اند. (۲/۲۵۷)
هین که دجال بیامد بگشا راه مسیح / هین که شد روز قیامت بزن آن ناقورم. (۴/۴)

بتدریج ارکنی تو پی خرد دجال از روزه / بینی عیسی مریم که در میدان سوارستی. (۵/۲۴۵)

در بیت زیر دجال بدون ذکر عیسی به کار رفته است:

چنگ دجال از درون و رنگ ابدال از برون / دام دزدان در ضمیر و رزم شاهان در خطاب. (۱/۱۸۱)

«دجال» در کتب لغت، به معنی کذاب ضبط شده است، و مصدر آن را به معنی آب طلا و آب نقره دادن نوشته اند؛ و گفته اند که دجال مسیح کاذب است که به اعتبار تمویه و فریبکاری به این نام خوانده شده است. عنوان «ضد مسیح» (antichrist)

را، که نخستین بار در رساله اول یوحنا باب چهارم شماره سوم آمده است، همین دجال دانسته‌اند. یهودیان هم به ظهور کسی که با خدا خصومت می‌ورزد و دارای قدرت فوق‌العاده است معتقد بوده‌اند.^{۱۰} ظهور دجال از جمله امارات آخر زمان است. از علایم مشهور جسمانی این شخصیت شریر افسانه‌ای آن است که چشم راست او کور یا مسوخته است، یعنی پلک آن شکافته نشده و ناپیدا است؛ چشم دیگری در پیشانی‌اش چون ستاره صبح می‌درخشد؛ و میان دو چشمش با حروف مقطعه کلمه «کافر» نوشته شده که هر مؤمنی می‌تواند آن را بخواند.^{۱۱} محل خروج وی راسیستان، اصفهان^{۱۲} و ارض شرق یا خراسان^{۱۳} و نیز بین شام و عراق^{۱۴} ذکر کرده‌اند. در کتب حدیث اهل سنت، روایات مربوط به دجال و نشانه‌ها و افعال و اعمال او بتفصیل ذکر شده است^{۱۵} که صاحب کشف‌الاسرار برگزیده‌ای از آنها را در کتاب خود نقل کرده است. بنابر این روایات، از روزگار آدم تا به قیامت هیچ فتنه‌ای صعبت‌تر و عظیم‌تر از فتنه دجال نیست؛ و پیامبران، همه، امت خود را از دجال بیم داده‌اند. اولین سخنی که دجال می‌گوید انا نبی است، یعنی ادعای پیغمبری می‌کند؛ و بعد از آن دعوی خدایی می‌کند. همراه او بهشتی و دوزخی است. مصطفی (ص) گفت: آن دوزخ وی بهشت است و آن بهشت دوزخ. از جمله فتنه‌های وی آن است که آسمان را فرماید تا باران ببارد، و زمین را فرماید تا نبات برآرد، و چرندگان و مواشی در احیاء عرب همه فربه شوند و پر شیر. آنگه به همه زمین فرارسد مگر به مکه و مدینه، که رب العالمین فریشتگان را فرستد با شمشیرهای کشیده تا وی را از مکه و مدینه بازدارند. آنگه به نزدیکی مدینه فرود آید؛ و به فرمان خدای — عزوجل — سه بار مدینه بلرزد و بجنبد تا هر چه منافقان باشند، از مردان و زنان، از مدینه به دجال اوفتند. در آن روز عرب اندک‌اند و به بیت المقدس فرود آمده‌اند. امام ایشان مردی است صالح. نماز بامداد را مؤذن اقامت گوید. و در مسجد بیت المقدس، امام فرایش شود و تکبیر احرام بندد که ناگاه عیسی (ع) فرود آید و آن امام قدم باز پس نهد، تا عیسی فرایش شود. چون نماز گزارده باشند، عیسی گوید: در بگشایید. در بگشایند و دجال را ببینند با هفتاد هزار جهود، به هریک طیلسانی برافکنده و شمشیری حمایل کرده. دجال چون در عیسی نگردد، بگدازد و برگردد تا بگریزد، و عیسی گوید: مرا ضربتی برتوزدنی است که از آن فرایش نتوانی شدن، آنگه به وی دررسد و او را بکشد. جهودان همه به هزیمت شوند. مصطفی (ص) گفت: عیسی بن مریم

(۱۰) اعلام قرآن: ص ۴۷۸. (۱۱) سفینه البحار، ج ۱ صص ۴۳۹-۴۴۰. (۱۲) همانجا.

(۱۳) سنن ابن ماجه ج ۲، صص ۴-۱۳۵۳. (۱۴) صحیح مسلم، المجلد الرابع ص ۱۹۷.

(۱۵) مثلاً — همان کتاب، صص ۱۹۴-۲۰۸.

در اَمّت من حَکَمی داد گر باشد، و پیش روی استوار است. او صلیب را بشکند، و خوک را بکشد، و کفر بردارد، و کین و عداوت و بغض و حقد در هیچ دل نماند. گرگان بی زهر شوند؛ و ددان با مردم نرم و رام شوند. کودکان دست در دهن مار کنند و ایشان را گزندی نرسد، و دست در گردن شیر افکنند و نترسند...^{۱۶}

عازر

عازرِ وقتم به دَمّت ای مسیح / حشر شدم از تک گور فنا. (۱/۱۶۰)
به جهانیان نماید تن مرده زنده کردن / چو مسیح خوبیِ تو سوی گور عازر
آمد. (۲/۱۳۲)

عیسی جان در رسید، بر سر عازر دمید / عازر از افسون او حشر شد از گور
خویش. (۳/۱۱۱)
شکر که عیسی رسید عازر ما زنده شد / شکر که موسی نمود معجزه خوب
خویش. (۳/۱۱۴)

داستان العازر، که در انجیل «ایلعازر»^{۱۷} ذکر شده است، در اغلب تفاسیر، ضمن داستان حضرت عیسی، آمده است. در تاریخ یعقوبی نیز داستان العازر ذکر شده است. العازر مردی است از دوستان عیسی که چهار روز پس از مرگ به وسیله حضرت عیسی زنده می شود:

او (عیسی) را دوستی، به نام العازر، در دهی، به نام بیت عینا، در ناحیه اورشلیم بود. العازر مرد. او را در غاری نهادند و چهار روز گذشت. سپس مسیح به آن ده آمد؛ و دو خواهر العازر به او گفتند: آقای ما، دوست تو، العازر، مرده است. عیسی اندوهگین شد و گفت: گور او کجاست؟ عیسی را نزد آن غار بردند که سنگی بر آن نهاده بود. عیسی گفت: سنگ را بردارید. گفتند: چهار روز می گذرد و قطعاً گندیده است... آنگاه، العازر را گفت برخیز! العازر در میان کفن دست و پای بسته برخاست؛ و بسیاری از یهودیان که آنجا بودند به عیسی ایمان آوردند. مردم العازر را نگریستند و در شگفت می شدند...^{۱۸}

(۱۶) نقل به تلخیص از کشف الاسرار، ج ۲ صص ۱۴۱ - ۱۴۴.

(۱۷) عهد جدید، انجیل یوحنا باب یازدهم: ۱-۴۶.

(۱۸) تاریخ یعقوبی ج ۱ ص ۹۴؛ نیز — تحقیق در تفسیر ابوالفتح رازی، ج ۳ صص ۴۰۶ - ۴۰۷؛ و نیز کشف الاسرار مبینی، ج ۲ ص ۱۲۴.

مریم

نام مریم، مادر حضرت عیسی، در موارد متعدد و با مناسبت‌های مختلف در دیوان شمس آمده است. در بعضی ابیات، بدون نام عیسی و در ارتباط با خصوصیات و حوادث مربوط به زندگی مریم؛ و در ابیات دیگر، همراه با نام عیسی آمده است. برای سهولت مراجعه به شواهد، ابیات را تحت چند عنوان می‌آوریم.

بکری و آبستنی مریم

کیست که از دمدۀ روح قدس / حامله چون مریم آبست نیست. (۱/۲۹۸)
عجایبست درختانش بکرو آبستن / چو مریمی که نه معشوقه و نه شو
دارد. (۲/۲۲۳)

همه مریمان کامل همه بکرو گشته حامل / بنموده عارفان دل به جناب
کبریایی. (۶/۱۴۳)

همه مریمند گویی به دم فرشته حامل / همه حوریند زاده زمین خاک تاری.
(۶/۱۴۱)

بادی که زند برنی قندست درو مضمهر / وان مریم نی زان دم حامل شده
حُلویا. (۷/۹۱)

تازانفاس خدا درندم درو روح الله / مریمان شکرستان نشوند آبستن. (۷/۱۳۶)

طبعم چو حیات یافت از جلوه فکر آورد عروس نظم در حجره ذکر
در هر بیتی هزار دختر بنمود هر یک به مثال مریم آبستن و بکر. (۸/۱۵۵)

درخت خشک و پیدا شدن خرما، خرما

از آن خرما که مریم را ندا کرد / گُلی و اِشربی و قری عنیا. (۱/۷۰)

آن مریم دردمند یابد / تازه رطب تر جنی را. (۱/۸۰)

از آن نخلست خرماهای مریم / نه ز اسبابست وزین ابواب آن آب. (۱/۱۷۹)

مریم جان را مخاض برده نخل و ریاض / منقطع درد را نزل وطن واجبست. (۱/۲۷۴)

همچو مریم سوی خرما بن رویم / زانکه خرمایی ندارد شاخ بید. (۲/۱۶۱)

چشم و دل مریم شد روشن از آن خرما / نخلیست از آن خرما پر بار،
بشوریدش. (۳/۹۰)

نخله خشک ز امر حق داد ثمر به مریمی / یافت ز نفع ایزدی مرده حیات
 مؤتلف. (۳/۱۲۷)

زیر درخت خرما انداز همچو مریم / گر کاهلی بغایت ورنیز مست
 پیری. (۶/۲۰۴)

چه بابرگم از آن خرما که مریم چشم روشن شد / کزان خرما شدم پردل ندارم عشق
 انجیره. (۷/۱۱۱)

نزدیک مریم بی سبب، هنگام آن درد و تعب / از شاخ خشک بی رطب هر لحظه خرما
 می کشی. (۷/۱۴۸)

گزرانکه نخل خشکی در چشم هر جهود / یاد در مریم آری صد میوه جانی. (۷/۱۷۴)

روژه مریم، خاموشی مریم

گه چو عیسی جملگی گشتم زبان / گه دل خاموش چون مریم شدم. (۴/۲۲)

بادپویان و جویان آبها دست شویان / ما مسیحانه گویان خاک خامش چو مریم. (۴/۱۹)

خاموش همچون مریمی تا دم زند عیسی دمی / کت گفت کاندرا مشغله یار خران عنگ شو؟ (۵/۱۴)

روژه مریم مرا خوان مسیحیت نوا / تر کنم از فرات تو امشب خشک نانه ای (۵/۲۲۲)

نفس شکمخواره را روزه مریم دهی / تا سوی بهرام عشق مرکب لاغر کشی. (۶/۲۴۱)

همه ذرات چو ذرات النون همه رقاص چو گردون / همه خاموش چو مریم همه در بانگ چوقاری.
 (۶/۱۲۴)

مریم و عیسی (زادن عیسی)

شیرجان زین مریمان خور چونکه زاده ثانی / تا چو عیسی فارغ آیی از بنین و از بنات. (۱/۲۲۷)

غمش در دل چو گنجوری دلم نور علی نوری / مثال مریم زیبا که عیسی در شکم دارد. (۲/۲۴)

دل مریم آبتن یک شیوه کند با من / عیسی دوروزه ی تن در گفت زبان آمد. (۲/۵۰)

نومید مشو گرچه مریم بشد از دستت / کان نور که عیسی را بر چرخ کشید آمد. (۲/۵۵)

در جیب شما چو درد میدند / عیسی زاید اگر بزاید. (۲/۱۰۸)

مریم عشق قدیم زاد مسیحی عجب / داد نیابد خرد چونکه چنین فتنه زاد. (۲/۱۹۴)

مریم دل نشود حامل انوار مسیح / تا امانت زنهانی به نهانی نرسد. (۲/۱۴۵)

به سوی مریم آید دوانه گر عیسیست / و گر خرسست بهل تا کمیز خریوید. (۲/۲۱۳)

شاخ گلی باغ ز تو سبز و شاد هست حریف تو درین رقص باد
 باد چو جبریل و تو چون مریمی عیسی گل روی ازین هر دو زاد. (۲/۲۶۱)
 همچو مریم حامله نور خدایی گشته ایم / گر چو عیسی بسته این جسم چون گهواره ایم. (۳/۲۸۷)
 خواهی که به هر ساعت عیسی نوی زاید / زان گلشن خود بادی بر چادر مریم زن. (۴/۱۵۳)
 چون دل از غم رسول آمد، بردل جبرئیل آمد / چو مریم ازدو صد عیسی شدست آبست اندیشه. (۵/۱۱۴)

ای مریم جان گرتونه ای حامل عیسی / زان زلف چلیپایی زنار چرایی؟ (۶/۱۹)
 یک نفس در پرده عشقش چو جانت غسل کرد / همچو مریم از دمی بینی تو عیسی زایشی (۶/۱۱۵)
 چون بزادی همچو مریم آن مسیح بی پدر / گردد این رخسار سرخت زعفران سیمایشی. (۶/۱۱۵)
 جیب مریم زدمش حامل معنی گردد / که منم کزنفسی سازم عیسی نفسی. (۶/۱۴۹)
 مریم دختر عمران و مادر عیسی است. در آن وقت که هیچ پیغمبری نبود، همیشه
 گروهی از عبادان و زهادان به مسجد بیت المقدس بودند که شب و روز دعا می کردند و از
 خدای پیغامبری می خواستند. و اینان که در آن مسجد بودند، همه محرران بودند.

و مُحَرَّر آن باشد که تا او از مادر در وجود آمده باشد، هرگز از او گناهی در وجود
 نیامده باشد. و بروی هیچ گناه نرفته باشد... و دو مرد اندر میان آن عابدان و
 زاهدان بودند یکی را عمران بن ماثان گفتند و یکی را زکریا. و این هر دو از جمله
 عبادان بودند. و میان این عابدان دو خواهر بودند، یکی زن عمران بود و آن دیگر
 زن زکریا. و این خواهر که زن عمران بود بارداشت. و این زن عمران، فرزند که
 در شکم داشت مُحَرَّر کرد؛ و گفت: من نذر کردم با خدای —عزوجل— که این
 فرزند که اندر شکم من است مُحَرَّر کردم و هرگز از این مسجد بیرون نبرم. پس
 چون بار بنهاد، او را دختری آمد و او را مریم نام کرد؛ و عمران، پدرش، نمانده بود.
 و خدای —عزوجل— زکریا را پیغامبری داد از میان آن عبادان و زهادان؛ و او را
 آگاه کرد که من این مریم را پذیرفتم به جای پسر. و این آن است که خدای
 —عزوجل— گفت: إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِی بَطْنِي مُحَرَّرًا
 فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ...^{۱۹} پس خدای —عزوجل— مریم را به جای پسر
 پذیرفت؛ و مرزکریا را آگاه کرد که من او را پذیرفتم...^{۲۰}

پس از آنکه مریم بدین ترتیب به دنیا می آید، او را به زکریا می سپارند تا او را سرپرستی

کند. زکریا از او مواظبت می کند تا پنج ساله می شود؛ و بعد از آن، حجره ای از بهر مریم می پردازد و او را بدان جا برده به او نورات می آموزد؛ و مریم در آن حجره به نورات خواندن و عبادت می پردازد.

اما آبستن شدن مریم باکره از این قرار است که در حجره ای که زکریا به مریم اختصاص داده بود، کسی حق رفتن نداشت مگر زکریا.

و چون مریم به جایگاه حیض رسید، یک بار حیض شد و پاک گشت؛ و دوم بار حیض شد و پاک گشت. پس زکریا بفرمود تا او را آب بردند تا سر بشورد. و چون آب برده بودند، مریم در خانه استوار کرد و پرده بر سر بام بیست و سر خویش بشست و جامه اندر پوشید؛ و در خانه همچنان محکم بسته بود. ناگاه نگاه کرد، مردی را دید آنجا ایستاده. و مریم از و بشکوهید و بهراسید؛ و گفت: بازداشت خواهم به خدای از تو، اگر پرهیزکاری. چنانکه خدای — تعالی — حکایت کرد از مریم: *قَالَتْ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْکَ اِنْ کُنْتَ نَقِیًّا*^{۲۱}. و آن مرد جبریل — علیه السلام — بود، به صورت مردی آنجا ایستاده. پس چون جبریل — علیه السلام — دانست که او بترسیده است از وی، همان گاه خویشتن را آشکار کرد و گفت: مترس که من جبریل ام، رسول خدای — عزوجل — و آمده ام تا ترا بدهم غلامی پاک. چنانکه گفت — عزوجل: *قَالَ اِنَّمَا اَنَا رَسُوْلُ رَبِّکَ لِاَهْبَ لَکِ غُلَامًا زَکٰیًّا*^{۲۲}. پس مریم گفت: چگونه باشد مرا فرزندى و هیچ آدمی مرا نبسا و یدست و گرد من نگردیده و من نیز نبودم به لایه، چنانکه گفت: — عزوجل: *قَالَتْ اَنِّیْ یَكُوْنُ لِیْ غُلَامٌ وَلَمْ یَمْسَسْنِیْ بَشْرٌ وَلَمْ اَکُ بِغِیَآءٍ*. گفت: آری، چنین است؛ و لکن خدای — تعالی — گفت: بیا فرینم آنچه خواهم... پس، جبریل به مریم اندر دمید تا مریم بار گرفت با عیسی؛ و همچنان همی بود تا وقت بار نهادن...

چون مریم را درد زادن گرفت، برخاست و از شهر بیرون رفت و بدان صحرا یک بن خرما خشک شده، و بر بن آن درخت بنشست، و درد همی خورد و همی بود، چنانکه گفت — عزوجل: *فَاَجَآءَهَا الْمَخَاضُ اِلٰی جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ یٰلَیْسَیْ مِثَّ قَبْلَ هٰذَا وَکُنْتُ نَسِیًّا مُّنْسِیًّا*^{۲۳}. و مخاض درد زادن باشد. از درد زادن که بگرفته بود و از شرم مردمان می گفت که ای وای! باری من بمردمی پیش از این، یا هرگز خود نبودم... پس بدان خرما بن رفت و دست در آن خرما بن زد. و

(۲۳) مریم ۱۹: ۲۳.

(۲۲) مریم ۱۹: ۱۹.

(۲۱) مریم ۱۹: ۱۸.

سالها بود تا آن خرما بئن خشک شده بود. و چون مریم دست در آن زد حق — تعالی — به قدرت خویش آن را سبز گردانید، و خرما بدو پیدا آمد. و چون عیسی از مادر در وجود آمد، همان ساعت مادر را آواز داد و گفت: هیچ اندوه مدار که خدای — عزوجل — بدان جوی آب روان باز دارد؛ برخیز و این درخت را بجنبان تا خرما فروریزد، و خرما بخور، و آب که در جومی آید بخور، و هیچ اندوه مبر؛ و با هیچ خلق سخن مگوی؛ و هر کس که پیش تو آید و سخنی پرسد یا گوید، بگو که من روزه نذر کرده‌ام. و در آن وقت، هر کس که روزه داشتی با کسی سخن نگفتی. و این آواز که مریم بشنید، گروهی گویند که آواز جبریل بود و گروهی گویند که آواز عیسی بود...^{۲۴}

در کیفیت نفخ جبرئیل علما مختلف اند:

قومی گفتند: درع نهاده بود، جبرئیل برداشت و در جیب آن دمید و باز گشت. پس مریم درع در پوشید و به عیسی بارگرفت. قومی گفتند: مریم درع پوشیده بود، جبرئیل فرا نزدیک وی شد و به دست خویش جیب وی بگرفت و نفخه در وی دمید. آن نفخه به رحم وی رسید و به عیسی بارگرفت^{۲۵}.

خر عیسی

جانهای چو عیسی به سوی چرخ برانند / غم نیست اگر ره نبود لاشه خری را، (۱/۶۳)
گر طالب خری تو درین آخر جهان / خرمی طلب، مسیح ازین سوی جوی نیست. (۱/۲۶۷)
یکتا شد دست عیسی از آن خربه نوردل / دل چون شکمبه پر حدث و توی توی نیست. (۱/۲۶۷)
عاشق عیسی نه ای بی خور خر کی زی / کالبد مرده را گورو کفن واجبست. (۱/۲۷۴)
بیابد خلوت عشرت مسیحا / اگر مجلس ز گاو و خر نگیرد. (۲/۷۵)

(۲۴) ترجمه تفسیر طبری، ج ۱ صص ۲۱۴ — ۲۱۶.

(۲۵) کشف الاسرار ج ۶ ص ۲۹؛ درباره مطالب آمده در متن نیز — همان کتاب، ج ۲ ص ۹۶ و بعد، و نیز ج ۶ ص ۲۶ و بعد؛ فصل الانبیاء، ص ۳۶۴ و بعد [در این کتاب آمده است که جبرئیل در آستین چپ مریم می دمید. ص ۳۶۵]. در اناجیل اربعه به بسیاری از این قضایا که در قرآن مجید و تفاسیر اسلامی آمده، از جمله سخن گفتن عیسی، موضوع درخت خرما و روزه مریم و جز آن اشاره ای نیست. چنانکه در انجیل متی آمده است، مریم نامزد یوسف بود؛ و قبل از آنکه این دو با هم آیند، مریم از روح القدس حامله شد. فرشته خدا در خواب بر یوسف ظاهر می شود و علت آبستنی مریم را به وی می گوید. (— انجیل متی، باب اول)

عیسی چو از خر برست گشت دعایش قبول / دست بشو کز فلک مایده و خوان رسید. (۲/۱۹۸)
 درده می پیغمبری تا خر نماند در خری / خر را بروید در زمان از یاده عیسی دوپر. (۲/۲۶۹)
 اومی زند این سیخ و هشی گاوسوی یوغ / عیسیست رفیق و هشی خر بنده به خر بر. (۲/۲۷۹)
 بر سر چرخ می که عیسی از بلندی بونبرد / مرخرش را ای مسلمانان بر آن بالا چه کار؟ (۲/۲۹۹)
 حلقه زرین من وانگه شبه! / کی رود بر چرخ عیسی با حمار. (۳/۱۵)

به چشم درد به عیسی نگرا گرنگری / سرک مپیچ بدان چشم و در خرش منگر. (۳/۴۶)
 درده می پیغمبری تا خر نماند در خری / خر را بروید در زمان از یاده عیسی دوپر. (۳/۵۷)
 عاشق و شهوت کجا جمع آید ای توساده دل / عیسی و خردریکی آخر کجا دارند پور؟ (۳/۷۲)
 عیسی روح گزشته ست چوزاغ / خراومی کند ز کنج کاغ. (۳/۱۲۶)
 نوچرا گاه خرائی نی مقام عیسی / این چرا گاه خران را من چرا بشناختم. (۳/۲۸۳)
 مسیح وار شدم من، خرم بماند به زیر / نه در غم خرونی بگوش خروارم. (۴/۶۷)
 عیسی مریم به فلک رفت و فرو ماند خرش / من به زمین ماندم و شد جانب بالا دل من. (۴/۱۱۶)
 بر آبر چرخ چون عیسی مریم / خر عیسی مریم را رها کن. (۴/۱۶۹)

گر زانکه در میانه نبودی سر خری / اسرار کشف کردی عیسیست موبمو. (۵/۵۶)
 آن آدمی باشد که او خر بدهد و عیسی خرد / وین از خری باشد که تو عیسی
 دهی و خر خری. (۵/۱۸۳)

بتدریج ارکنی توپی خر دجال از روزه / ببینی عیسی مریم که در میدان
 سوارستی. (۵/۲۴۵)

دم عیسی و علمش را عدوی / عجب ای خر بدین دعوت رسیدی. (۶/۴۴)
 چون براق عشق از گردون رسید / وارهد عیسی جان زین خربلی. (۶/۱۷۸)
 عیسی روزگاری سیاح باش در شب / در آب و در گل ای جان تا همچو خر
 نخسپی. (۶/۱۸۹)

بس خدمت خر کردی بس گاه و جوش بردی / در خدمت عیسی هم باید مددی
 کردن. (۷/۹۲)

بهر تواضع بر خری بنشست عیسی، ای پدر / ورنی سواری کی کند بر پشت خریاد صبا؟ (۷/۱۳۷)

عیسی، چنانکه در انجیلها دیده می شود، بر خری سوار می شده است، و از جایی به
 جایی برای دعوت مردم می رفته است. مثلاً در انجیل یوحنا آمده:

... و عیسی کره الاغی یافته. بر آن سوار شد، چنانکه مکتوب است که ای دختر

صهیون، مترس اینک پادشاه تو سوار بر کره الاغی می آید...^{۲۶}

و در تاریخ بعقوبی نیز، در جایی از داستان عیسی که بزرگان و دانایان یهود تصمیم به کشتن عیسی گرفته اند، به سوار شدن عیسی بر خر اشاره می کند:

... پس همگی بر کشتن عیسی همدستان شدند. مسیح بر خری سوار به اورشلیم آمد و یارانش شاخه های خرما به دست به استقبال شتافتند.^{۲۷}

در انجیل متی آمده است:

و چون نزدیک به اورشلیم رسیده وارد «بیت فاجی» نزد کوه زیتون شدند، آنگاه عیسی دو نفر از شاگردان خود را فرستاده بدیشان گفت: در این قریه ای که پیش روی شماست بروید و، در حال، الاغی با کره اش بسته خواهید یافت، آنها را باز کرده نزد من آورید. و هر گاه کسی به شما سخنی گوید، بگویید خداوند بدینها احتیاج دارد که فی الفور آنها را خواهد فرستاد. و این همه واقع شد تا سخنی که نبی گفته است، تمام شود که دختر صهیون را گوید اینک پادشاه تو نزد تومی آید با فروتنی و سواره بر حمار و بر کره الاغ. پس شاگردان رفته آنچه عیسی بدیشان امر فرموده به عمل آوردند. و الاغ را با کره آورده رخت خود را بر آنها انداختند و او بر آنها سوار شد...^{۲۸}

در احادیث پیغمبر (ص) و معصومین (ع)، عیسی (ع) گاهی به نام راکب الحمار توصیف شده است.^{۲۹} و در کتب قصص و اساطیر و قصص انبیا و کتب تاریخ، حکایات و افسانه ها از این مرکب عیسی بسیار سخن رفته است.^{۳۰}

مرغ عیسی

توی عیسی و من مرغت، تو مرغی ساختی از گل / چنانکه دردمی در من چنان در اوج
پزانم. (۳/۱۹۲)

مسیح خوش دمی تو و ما ز گیل چو مرغی / دمی بدم تو بر ما بر اوج بین تو جولان.
(۴/۱۶۰)

(۲۶) عهد جدید، انجیل یوحنا، باب دوازدهم: ۱۴ و ۱۵. (۲۷) تاریخ بعقوبی، ج اول، ص ۹۴.

(۲۸) عهد جدید: انجیل متی، باب بیست و یکم: ۱-۷. (۲۹) تفسیر ابوالفتح رازی، ج ۳، ص ۳۲۶.

(۳۰) — فرهنگ لغات مثنوی، ذیل «خر عیسی».

طبری در مورد مرغی که حضرت عیسی از گیل می سازد و در او جان می دمد چنین می نویسد:

عیسی بن مریم بدان وقت که بازیه بیت المقدس آمد، خدای، — عزوجل — او را فرموده بود که خلق را به خدای خوان و حجت های خویش پیدا کن. و او بیامد و خلق را به خدای می خواند. و مردمان او را گفتند: چه حجت داری؟ گفت: حجت من آن است که من از گیل مرغی بسازم و بدو اندر دمم، و آن مرغ زنده گردد، و اندر هوا بپرد، به فرمان خدای — عزوجل — گفتند که بکن. و عیسی پاره ای گل برداشت و از آن مرغی بکرد، و بدو اندر دمید، و به فرمان خدای عزوجل زنده گشت و اندر هوا پرید. و آن مرغ این خفاش است که در شب پرد. و این آن است که خدای — عزوجل — گفت: أَنِّي آخُلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَتَفَخُّ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ (آل عمران ۴۹: ۳) ^{۳۱}.

در اناجیل چهارگانه، از این معجزه مسیح ذکر می نرفته است؛ لکن مسیحیان نقل آن را در انجیل کودک مسیح (Pesudo-matthieu) اعتراف دارند ^{۳۲}.

آسمان چهارم، چرخ، گردون،

طارم مینا و عروج عیسی

ای یوسف آخر سوی این یعقوب نابینا / ای عیسی پنهان شده بر طارم مینا بیا. (۱/۱۴)
گاهی چوچه کن پست رو، مانند قارون سوی گوز / گه چون مسیح و کشت نو، بالا روان
سوی علا. (۱/۲۴)

جانهای چون عیسی به سوی چرخ برانند / غم نیست اگر ره نبود لاشه خری را. (۱/۶۳)
چون رفت بر آسمان چارم / عیسی چه کند کلیسیا را. (۱/۷۴)

بسست دعوت، دعوت بهل، دعای گوز / مسیح رفت به چارم سما به پردعا. (۱/۱۴۲)
محمد باز از معراج آمد / ز چارم چرخ عیسی در رسیدست. (۱/۲۰۴)

عیسی ز چرخ چارم می گوید الصلا / دست و دهان بشوی که هنگام مایده ست. (۱/۲۵۹)
در خانه جهد عیسی تا وارهد از دشمن / از خانه سوی گردون ناگاه گذریابد. (۲/۴۰)

(۳۱) ترجمه تفسیر طبری، ج ۲ صص ۴۳۰، ۴۳۱؛ و نیز — قصص الانبیاء؛ ص ۳۷۳؛ کشف الاسرار، ج ۲ صص ۱۲۲ — ۱۲۳.
(۳۲) اعلام قرآن، ص ۴۷.

پا کوفته روح الله در بحر چو مرغابی / با طایر معراجی نافوق هوا کوبد. (۲/۵۳)
 نومید مشو گرچه مریم بشد از دستت / کان نور که عیسی را بر چرخ کشید آمد. (۲/۵۵)
 جان عرشی سوی عیسی می رود / جان فرعونی به قارون می رود. (۲/۱۶۳)
 بر سر چرخ که عیسی از بلندی بونبرد / مرخرش را ای مسلمانان بر آن بالا چه کار؟ (۲/۲۹۹)
 سر مردان چه کند خوبتر از سجده تو؟ / مسجد عیسی جان سقف سما اولیتر. (۳/۴)
 عیسی که برگذشت اواز اثیر / با غم سرماش و با گرما چه کار؟ (۳/۱۵)
 حلقة زرین من وانگه شبه! / کی رود بر چرخ عیسی با حمار. (۳/۱۵)
 به چارم آسمان پهلوی خورشید / تو ما را چون مسیحا داری امروز. (۳/۶۸)
 بند خانه نیم که چون عیسی / خانه بر چارم آسمان دارم. (۴/۷۶)
 عیسی مریم به فلک رفت و فرو ماند خرش / من به زمین ماندم و شد جانب بالا دل
 من. (۴/۱۱۶)
 برآبر چرخ چون عیسی مریم / خر عیسی مریم را رها کن. (۴/۱۶۹)
 یا روان کن آب رحمت آتش غم را بگش / یا خلاصم ده چو عیسی در جهان آتشین.
 (۴/۱۲۴)
 چرخ خواهی صحبت عیسی گزین / ورنه قصد گنبد خضرا مکن. (۴/۲۳۹)
 روزه نم زمزم شد در عیسی مریم شد / بر طارم چارم شد او در سفر روزه. (۵/۱۱۸)
 چند گشت و چند گردد بر سرت کیوان بگو / بینمت همچون مسیحا بر سر کیوان
 شده. (۵/۱۵۱)
 از طبع خشکی و تری همچون مسیحا بر پری / گردابها را بردری راهی کنی یکسو
 شوی. (۵/۱۹۴)
 زان حب کم از حبه آبی بر آن قبه / کان مسکن عیسی شد وان حبه بدان خردی. (۵/۲۷۴)
 به فلک برآ چو عیسی اربی بگو چو موسی / که خدا ترانگوید که خموش، آن ترانی. (۶/۱۲۹)
 قارون مثال دلوی در قعر چه فروشد / عیسی به بام گردون بنمود خوش کمندی. (۶/۲۰۰)
 اگر تو مست شرابی چرا حشر نکنی وگر شراب نداری چرا خبر نکنی
 وگر سه چار قدح از مسیح جان خوردی ز آسمان چهارم چرا گذر نکنی؟ (۶/۲۷۱)
 چو عزم بحر کند نوح کشتیش باشی / رود به چرخ مسیحا تو نردبان باشی. (۶/۲۹۱)
 رفت مسیحا به فلک نا گهان / با ملکان کرد بشر آشتی. (۷/۵۰)
 ای عیسی بگذشته خوش از فلک آتش / از چرخ فرو کن سر ما را سوی بالا کش. (۷/۹۲)

عیسی جان را از ثری فوق ثریا می کشی / بی فوق و تحتی هر دمش تار ب اعلی می کشی .
(۷/۱۴۸)

چنانکه از اناجیل اربعه برمی آید، عیسی مسیح را مصلوب می کنند در روز جمعه. یکی از شاگردانش پیکر او را فرود می آورد و حنوط می کند و در قبر تازه ای در باغی می نهد. روز یکشنبه، مریم مجدلیه به سر قبر می آید و عیسی را نمی بیند. بعد، بار دیگر که می آید، در قبر، دو مرد سفید پوش می بیند و عیسی از پشت سر او را می خواند و با او سخن می گوید... در شام همان روز، عیسی نزد شاگردان خویش می رود و به آنان سفارش می کند و با آنان شام می خورد و

آنگاه عیسی از نزد آنان بالا رفت و اوراسی و سه سال بود^{۳۳}.

یعقوبی، پس از نقل نوشته های اناجیل می نویسد:

خدای متعال فرموده است: وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ^{۳۴}:
نه کشتند او را و نه به دارش زدند بلکه بر آنان مشبه شد و آنان که در او اختلاف کردند و به شک و تردید گرفتارند آنان را در آن علم و یقینی جز پیروی گمان نیست و او را به یقین نکشتند، بلکه خدا او را به سوی خود بالا برد.

طبری نیز در این مورد می نویسد:

و عیسی به بیت المقدس باز آمد؛ و خلق به طلب او در ایستادند که او را بکشند و هلاک گردانند. پس او را بگرفتند و بیاوردند و داری بزدند که او را بردار کنند. عیسی از ایشان ناپدید گشت؛ و حق تعالی او را به آسمان برد، و دیدار او بر ایشوع آو کند که مهتر جهودان بود؛ و او را بگرفتند و بردار کردند، پنداشتند که عیسی است؛ و عیسی خود به آسمان برده بودند^{۳۵}.

صاحب کشف الاسرار، در تفسیر آیه سابق الذکر، اقوال مختلف را در چگونگی رفع حضرت

(۳۳) تاریخ یعقوبی، خلاصه مطالب انجیل ها را در کتاب خود آورده است؛ — تاریخ یعقوبی، ج اول، ص ۹۸ و قبل از آن.

(۳۴) نساء ۴: ۱۵۷، ۱۵۸.

(۳۵) ترجمه تاریخ طبری، ج ۱ صص ۲۲۳ — ۲۲۴.

عیسی نقل کرده است. از جمله، کسی را که شبه یا صورت عیسی را خداوند بر او می افکند تا یهودان وی را به جای حضرت عیسی دارند، به اختلاف، یکی از حواریون، یا مردی از جهودان به نام ططیانوس، یا رقیب و نگهبانی که جهودان بر عیسی گماشته بودند نقل می کند. و نیز بنابر قولی دیگر پسر عجزه ای که حضرت عیسی مهمان او شده است به میل خود می پذیرد که به جای حضرت عیسی بردارش کنند و

رب العزة شبه عیسی بر آن پسر عجزه افکند، تا وی را بگیرند و بردار کردند. و عیسی را به آسمان بردند، بر کوهی از کوههای بیت المقدس، در ماه رمضان، شب قدر، و سنّ وی به سی و سه سال رسیده و سه سال از مدت نبوت وی گذشت. و هب بن منبه گفت: چون وحی به وی آمد، سی ساله بود. و گفته اند: وی بر آسمان چون فرشتگان پر دارد و نور دارد، و شهوت طعام و شراب از وی واستده، و یا فرشتگان گرد عرش می پرد، هم انس است و هم ملکی، هم آسمانی و هم زمینی^{۳۶}.

ابوبکر عتیق نیشابوری می نویسد که:

چون هرادوس، ملک جهودان، قصد کشتن عیسی کرد، وی را در خانه ای کرد و داری بزدند و خلق حاضر آمدند. ططیانوس قتال در خانه شد تا عیسی را — علیه السلام — بیرون آرد. خدای — تعالی — جبریل را — علیه السلام — بفرستاد تا عیسی را — علیه السلام — از آن زندان برگرفت و به روزن خانه بیرون برد و به آسمان چهارم برد و شبه او را بر ططیانوس آو کند... خدای — تعالی — او را به آسمان چهارم برد. چون آنجا رسید، امر آمد فرشتگان را بنگرید تا با وی از دنیا هیچ چیز هست، اگر نیست وی را به آسمان هفتم آرید^{۳۷}. (— سوزن)

در کشف الاسرار از پیامبر (ص) نقل شده است که گفت:

شب معراج، عیسی را به آسمان دوم دیدم...^{۳۸}

بنابر این حدیث، حضرت عیسی به آسمان دوم صعود کرده است. به هر حال، چنانکه مشهور است و از ابیات مولوی برمی آید، عیسی به آسمان چهارم می رود که فلک خورشید است.

(۳۶) کشف الاسرار ج ۲، ص ۷۵۷ و قبل از آن.

(۳۷) قصص قرآن مجید صص ۴۶ — ۴۷.

(۳۸) کشف الاسرار ج ۲، ص ۱۴۱.

بادۀ انگوری، می

آن بادۀ انگوری مراقت عیسی را / وین بادۀ منصوری مراقت یاسین را. (۱/۵۵)
درده می پیغمبری تا خرنماند درخری / خررا بروید در زمان از بادۀ عیسی دوپر. (۳/۵۷)

حضرت عیسی خود شراب را خون خویش می خواند. بعد از آنکه گهنه و کاتبان در فکر دستگیری و قتل وی برمی آیند،

روز اول از عید فطیر، که در آن فصیح را ذبح می کردند، شاگردانش به وی گفتند: کجا می خواهی برویم تدارک بینیم تا فصیح را بخوری. پس، دو نفر از شاگردان خود را فرستاده بدیشان گفت: به شهر بروید و شخصی با سبوی آب به شما خواهد برخورد؛ از عقب وی بروید، و به هر جایی که درآید صاحب خانه را بگویید استاد می گوید: مهمانخانه کجاست تا فصیح را با شاگردان خود آنجا صرف کنیم... شامگاهان با آن دوازده آمد؛ و چون نشسته غذا می خوردند، عیسی گفت: هر آینه به شما می گویم که یکی از شما که با من غذا می خورد مرا تسلیم خواهد کرد... و چون غذا می خوردند، عیسی نان را گرفته برکت داد و پاره کرد، و بدیشان داد و گفت: بگیرید و بخورید که این جسد من است؛ و پیاله ای گرفته شکر نمود، و بدیشان داد و همه از آن آشامیدند. و بدیشان گفت: این است خون من از عهد جدید که در راه بسیاری ریخته می شود. هر آینه به شما می گویم: بعد از این، از عصیر انگور نخورم تا آن روزی که در ملکوت خدا آن را تازه بنوشم.^{۳۹}

چلیپا

آن گمان ترسا برد مؤمن ندارد آن گمان / کومسیح خویشتن را بر چلیپا می کشد. (۲/۱۱۰)

چنانکه از اناجیل اربعه برمی آید، عیسی را مصلوب می کنند. این کار به دنبال معجزات عیسی و ایمان آوردن عده ای از یهودیان به او صورت می گیرد. بزرگان و دانایان یهود جمع می شوند و می گویند که:

بیم آن است که عیسی دین ما را تباه سازد و مردم او را پیروی کنند. یکی از آنها

۳۹ عهد جدید، انجیل مرقس، باب چهاردهم: ۱-۲۵؛ و نیز — قاموس کتاب مقدس، ذیل «شراب».

به نام قیافا، رئیس کاهنان، گفت: یک مرد بمیرد بهتر است که همه طایفه هلاک گردند. پس همگی بر کشتن عیسی همدستان شدند...^{۴۰}

عیسی با یاران خود در جایی پنهان می شود؛ و یهودا، یکی از حواریان، آنجا را می شناخت؛ و چون پاسبانان را در جستجوی عیسی دید، آنان و همراهان ایشان را، که فرستادگان کاهنان بودند، برداشت و به جای مسیح آورد. سربازان مسیح را می گیرند و دربند می کنند و او را نزد قیافا، رئیس یهودیان که کشتن عیسی را پیشنهاد کرده است، می برند و از نزد او پیش فیلاطوس (پلاطوس) می برند تا محاکمه کند.

سپس تاجی ارغوانی گرفتند و بر سر عیسی نهادند، و سربازان او را می زدند، و با همان تاج بیرون بردند... یهود، عیسی را گرفته بردند و او را واداشتند که صلیب خود را برداشت^{۴۱}.

متی و مرقس و لوقا، برخلاف یوحنا، گفته اند که چوبی را که عیسی بر آن دار زده شد به گردن مردی قربانی نهادند. به هر حال، بنا بر اناجیل، عیسی را در محلی به نام جلجتا (جمجه، کاسه سر) مصلوب می کنند. یعقوبی، که متن انجیل ها را در این مورد نقل کرده است، چنانکه گفتیم، با اشاره به آیه ۱۵۷ از سوره نسا نتیجه می گیرد که او را نه کشتند و نه به دار زدند؛ بلکه خداوند او را به سوی خود بالا برد^{۴۲}. (— آسمان چهارم).

خنب عیسی

زین رنگها مفرد شود، در خنب عیسی در رود / در «صبغة الله» رو نهد تا «یعمل الله مایشا». (۱/۲۴)

در باره رنگریزی و خُم عیسی، در اکثر تفاسیر داستانهای مشابهی نقل شده است. از جمله اینکه:

مریم عیسی (ع) را با حرفت صباغی داد پیش مهتر صباغان، چون آن حرفت بدانسته بود و دریافته. آن مهتر صباغان جامه های بسیطر به وی داد، و بر هر جامه

(۴۰) تاریخ یعقوبی، ج ۱ ص ۹۴.

(۴۱) همانجا، ص ۹۶. این مطلب را یعقوبی از انجیل یوحنا نقل کرده است. اما در انجیل یوحنا، جامه مسیح ارغوانی و تاج او از خار ذکر شده است، نه تاج ارغوانی. — انجیل یوحنا، باب نوزدهم: ۱-۳.

(۴۲) همانجا، ص ۹۸.

نشان کرد بر آن رنگ که می خواست. آنگه به عیسی گفت: این جامه ها رنگارنگ می باید؛ هر یکی چنانکه نشان کرده ام به رنگ می کن. این بگفت و به سفری بیرون شد و جامه ها به عیسی سپرد. عیسی رفت و آن جامه ها همه در یک خنب نهاد بر یک رنگ راست و گفت: کونی بِإِذْنِ اللَّهِ عَلَيَّ مَا أُرِيدُ مِنْكَ. پس آنگه مهتر صباغان زود از سفر باز آمد و آن جامه ها دید در یک خنب نهاده، و به یک رنگ داده؛ دلتنگ شد، گفت: این جامه ها تباه کردی! عیسی گفت: جامه ها چون خواهی، و بر چه رنگ خواهی؟ تا چنانکه تو خواهی از خنب بیرون آم. چنان کرد. یکی سبز آمد، یکی زرد، یکی سرخ؛ چنانکه بر او بود. آن مرد از کار وی عجب درماند و دانست که بجز صنع الهی نیست: به وی ایمان آورد، و اصحاب وی همه ایمان آوردند و نصرت دین وی کردند. این است که رَبِّ الْعَالَمِينَ گفت: قَالَ الْخَوَارِثُونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ. (آل عمران ۳: ۵۲).^{۴۳}

در اکثر تفاسیر در باره خم عیسی همین داستان نقل شده است. اما تلمیحات مولوی و دیگر شاعران فارسی زبان معمولاً به خمی اشاره دارد که چون جامه های رنگین را حضرت عیسی در آن فرو می برده است سفید و بیرنگ می شده است. به چنین خمی در فرهنگها اشاره شده است:

یکی از معجزات عیسی — علیه السلام — آن بود که اگر جامه صد رنگ را در خم می انداختند سفید و سیاه برمی آمد^{۴۴}.

در بیت یاد شده در فوق نیز خنب عیسی همین خاصیت را دارد (برای توضیح این بیت — تفسیر داستان عیسی، خم عیسی)

سوزن

چون در رفتی در آن مخزن منزّه از در و روزن / چو عیسی سوزنت گردد حجب چون گنج قارونی. (۵/۲۶۳)

ای سر رشته ی طربها، عیسی دوران توی / سرازین روزن فرو کن گر چه من چون سوزنم. (۳/۲۸۶)

(۴۳) کشف الاسرار، ج ۲ ص ۱۳۳؛ و نیز — تحقیق در تفسیر ابوالفتح رازی، ج ۳، صص ۴۱۱ —

۴۱۲؛ حیات القلوب، ج ۱ صص ۵۷۰ — ۵۶۹. (۴۴) فرهنگ لغات

و تعبیرات مثنوی، ج ۴ ص ۳۲۳. این مطلب هم در آندراج و هم در غیاث اللغات آمده است.

موضوع سوزن عیسی در داستان عروج وی به آسمان مطرح می شود. زمانی که حضرت عیسی را مصلوب می کنند و خداوند او را به آسمان می برد (— آسمان چهارم) وجود یک سوزن از تعلقات دنیوی سبب می شود که عروج وی در آسمان چهارم متوقف شود.

خدای — تعالی — او را به آسمان چهارم برد. چون آنجا رسید، امر آمد فریشتگان را بنگرید تا با وی از دنیا، هیچ چیز هست؛ اگر نیست وی را به آسمان هفتم آرید. نگاه کردند: با وی سوزنی یافتند در گریبان پلاس که چهل سال بود تا آن را پوشیده داشت؛ و آن وقت سه شبانه روز بود تا عیسی — علیه السلام — چیزی نخورده بود. چون آن سوزن دیدند با وی، ندا آمد که عیسی را هم آنجا بدارید. بیت المعمور را مسکن وی کردند تا به روز قیامت؛ آن وقت از آسمان به زمین آید، مهدی — رضی الله عنه — با وی یار گردد... ۴۵

گهواره، نطق عیسی

دور باد از رزم شیران چشم سگ / دور باد از مهد عیسی کون خر. (۳/۱۷)
خاموش باشی اگر چه به بُشْرای احمدی / همچو مسیح ناطق طفل گواره ایم. (۴/۴۹)
جان همچو مسیحیست به گهواره قالب / آن مریم بندنده گهواره ما کو. (۵/۳۹)
ما را چو مریم بی سبب از شاخ خشک آید رطب / ما را چو عیسی بی طلب در مهد آید سروری. (۵/۱۸۴)
اندر خیم طفرای «گن» نو گشت این چرخ کهن / عیسی در آمد در سخن بر بسته در گهواره ای. (۵/۱۹۰)
نقش تونادیده و یک یک حکایت می کند / چون مسیح از نور مریم روح در گهواره ای. (۶/۱۰۶)

آفتابی کوبه کوه طور تافت	پاره گشت و لعل شد هر پاره ای
تابشش بر چادر مریم رسید	طفل گویا گشت در گهواره ای. (۶/۱۷۳)
گه چو عیسی جملگی گشتم زبان	گه دل خاموش چون مریم شدم
آنچه از عیسی و مریم یاوه شد	گر مرا باور کنی آن هم شدم. (۴/۲۲)

سخن گفتن عیسی، در ابتدای تولد و در گهواره، در تفاسیر ذکر شده است. طبری می نویسد:

چون عیسی از مادر در وجود آمد، همان ساعت مادر را آواز داد و گفت: هیچ اندوه مدار که خدای — عزوجل — بدان جوی آب روان باز داد، برخیز و این درخت را بجنبان تا خرما فروریزد، و خرما بخور و آب که در جویم آید بخور، و هیچ اندوه مبر، و با هیچ خلق سخن مگوی، و هر کس که پیش تو آید و سخنی پرسد یا گوید بگو که من روزه نذر کرده‌ام. و در آن وقت، هر کس که روزه داشتی، با کسی سخن نگفتی...^{۴۶}

و اما سخن گفتن عیسی در گهواره چنین است که چون مردم از کودک مریم با خبر می‌شوند، گروهی می‌گیرند مریم این کودک را از یوسف درودگر دارد که پسر خاله مریم است و با زکریا زندگی می‌کرده است. سرانجام، مردم برخاسته به نزد مریم می‌روند و می‌گویند: تو این طفل را از کجا آورده‌ای؟ مریم به ایشان می‌نماید که روزه دارد و با کسی سخن نمی‌گوید؛ و اشارت به عیسی، که در گهواره است، می‌کند.

ایشان گفتند که «چگونه با کودکی که در گهواره است، سخن گوئیم؟» چنانکه گفت — عزوجل: *قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا*^{۴۷}? ... عیسی — علیه السلام — گفت: *إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا. وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا*^{۴۸}. گفت: منم بنده خدای — عزوجل — و مرا بدهد کتاب — یعنی انجیل — و مرا پیغامبری کند، و مرا کند مبارک هر کجا که باشم، و مرا اندرز کرد به روزه و نماز و زکوة دادن تا زنده باشم... پس چون عیسی — علیه السلام — این سخنها بگفت خلق بر او فتنه شدند...^{۴۹}

شبهه این مطالب در تفاسیر مختلف آمده است^{۵۰}.

مائدة آسمانی

عیسی ز چرخ چارم می‌گوید الصلا / دست و دهان بشوی که هنگام مایده ست. (۱/۲۵۹)
عیسی چو از خربست گشت دعایش قبول / دست بشو کز فلک مایده و خوان رسید. (۲/۱۹۸)

۴۶. ترجمه تفسیر طبری، ج ۱ ص ۲۱۶. ۴۷. مریم ۱۹: ۲۹. ۴۸. مریم ۱۹: ۳۰-۳۱.

۴۹. ترجمه تفسیر طبری، ج ۱ صص ۲۱۷، ۲۱۸.

۵۰. کشف الاسرار، ج ۶ صص ۳۵ و ۴۲؛ و نیز تحقیق در تفسیر ابوالفتح رازی، ج ۳ ص ۴۰۵.

رسید مایده از آسمان به اهل صیام / به اهتمام دعا‌های عیسی مریم. (۴/۶۸)
 ای لطف تورا قاعده بر روزه گشایان / مانند مسیحا ز فلک مایده دادن. (۴/۱۶۲)
 همچون مسیح مایده از آسمان بیار / از نان و شور با بشری را فطام کن. (۴/۲۵۹)
 روزه مریم مرا خوان مسیحیت نوا / تر کنم از فرات تو امشب خشک نانه ای. (۵/۲۲۲)
 در پیش سر مستان دل در مجلس پنهان دل / خوان ملایک می نهی تزل مسیحا می کشی.
 (۷/۱۴۸)

پس از آنکه حضرت عیسی در شهر بیت المقدس معجزات خود را به مردم می نماید و تنی چند را زنده می کند. (— معجزات عیسی) مردمان می گویند که عیسی این کارها را به جادویی می کند و قصد هلاک او می کنند. عیسی آگاه می شود و قصد هجرت می کند و از شهر بیرون می رود در بیرون شهر جماعتی از گازران (حواریون) را می بیند که بر کنار جویی جامه می شویند:

عیسی ایشان را گفت که من همی سوی خداوند — عزوجل — خواهم رفت به هجرت؛ هیچ کس از شما باشد که رغبت کند و با من بیاید؟... پس دوازده تن با او برفتند؛ و چون به شهر اندر خبر شد، بسیاری خلق نیز بر اثر او برفتند و روی بدان بیابان نهادند. و چون دوسه روزی رفته بود، خلقی انبوه بر عیسی گرد آمده بودند، و در میان بیابان بود، و هیچ آبادانی نبود که طعامی یافتندی. پس این مردمان بدان حواریان گفتند که شما به عیسی نزدیکترید، باید که او را بگوئید تا با خدای — تعالی — بگوئید تا ما را طعام فرستد یا خوانی که بر آن طعام باشد، تا از آن بخوریم و دل ما بدان قرار گیرد که ما به طاقت رسیده ایم... پس عیسی از خدای — تعالی — اندر خواست که بفرستد خوانی از طعام، چنانکه گفت: **اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيداً لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا**^{۵۱}... و خدای — عزوجل — حاجت او را روا گردانید، و از آسمان خوانها فرستاد با طعامهای گوناگون؛ و تا بدان بیابان اندر بودند همچنان از آسمان خوانها با طعامهای الوان از آسمان می آمد.^{۵۲}

در تفسیر ابوالفتح، به موضوع روزه نیز اشاره شده است:

قتاده روایت کرد از حلاس بن عمرو و عمار بن یاسر که رسول — علیه السلام —

(۵۱) مائدة ۵: ۱۱۴. (۵۲) ترجمه تفسیر طبری، ج ۲ صص ۴۳۲، ۴۳۳ و نیز — همان کتاب، ج ۱ ص ۲۳۳ برای تفصیل بیشتر — فصل الانبیاء، ص ۳۸۰.

گفت: مائده فرود آمد و بر او نان و گوشت بود؛ ایشان در خواستند از عیسی طعامی که از آن می خورند و آن را بُن در نیاید. عیسی — علیه السلام — گفت: اینچنین باشد. مادام تا خیانت نکنید و پنهان چیزی برنگیرید و ذخیره نکنید. شرط کردند. چون فرود آمدند، روز به شب نرسید تا خیانت کردند و پنهان کردند و ذخیره نهادند... عبدالله عباس گفت: عیسی — علیه السلام — بنی اسرائیل را گفت: سی روز روزه بدارید. آنگه چیزی که می خواهید بخوابید. ایشان سی روز روزه داشتند. چون مدت به سر آمد، گفتند: یا روح الله، روزه بداشتیم و گرسنگی بردیم... از خدای در خواهی تا برای ما خوانی بفرستد از آسمان. عیسی — علیه السلام — دعا کرد و فرشتگان می آمدند خوانی برگرفته و آنجا هفت نان نهاده و هفت ماهی پیش عیسی بنهادند.^{۵۳}

در کشف الاسرار نیز نزول مایده به دنبال سی روز روزه اتفاق می افتد. حضرت عیسی (ع) برای درخواست نزول مایده به محراب عبادت می شود، دست بر هم می نهد، و سر در پیش افکنده بر قدم تواضع می ایستد، و گریستن می گیرد و دعا می کند.^{۵۴}

دم عیسی

ای طوطی عیسی نفس وی بلبل شیرین نوا / هین زهره را کالبوه کن زان نغمه های جان فزا.
(۱/۱۰)

کوان مسیح خوش دمی بی واسطه ی مریم یمی / کزوی دل ترسای همی پاره کند زنار را.
(۱/۲۰)

جانهای مرده را ای چون دم عیسی شما / ملک مصر و یوسف کنعان مبادایی شما. (۱/۹۱)
عازرو قتم به دمت ای مسیح / حشر شدم از تک گور فنا. (۱/۱۶۰)

خراز کجا و دم عشق عیسوی ز کجا / که این گشادندادش مفتاح الابواب. (۱/۱۹۰)
ای دمت عیسی، دم ازدوری مزین / من غلام آنکه دوراندیش نیست. (۱/۲۴۷)

نبود باد دم عیسی و دعای غریر / عنایت ازلی بد که نور استادست. (۱/۲۸۶)
آنکه اولقمه حرصست به طمع خامی / او دم عیسی و یا حکمت لقمان چه کند؟ (۲/۱۴۱)
این دم عیسی به لطف عمر ابد می دهد / عمر ابد تازه کرد دردم عمر قدید. (۲/۱۹۹)
دم مسیح غلام دمت که پیش از تو / بد از زمانه دم گیر راه دم مسدود. (۲/۲۱۳)

^{۵۳} تحقیق در تفسیر ابوالفتح رازی، صص ۴۱۷ — ۴۱۸. ^{۵۴} کشف الاسرار، ج ۳، ص ۲۶۵.

شمس دین جام جَمست و شمس دین بحر عظیم / شمس دین عیسی دَمست و شمس دین
یوسف عذار. (۲/۳۰۲)

هر یکی ذره شود عیسی و عیسی نفسی / مرگ جانبخش شود بلکه زجان دلجو تر. (۳/۳)
لب عیسی صفتش مرده به دَم زنده کند / گر پرد با پر جان جانب کیوان رسدش. (۳/۱۰۰)
آن دم که از مسیح تو میراث برده ای / در گوش ما بَدَم که چو سُرنا ی مضطربیم. (۴/۴۷)
آن را که ندارد جان جان ده به دَم عیسی / وان را که ندارد ذرا کسیر ز رین می کن. (۴/۱۵۸)
مسیح خوش دمی تو و ما ز گیل چو مرغی / دمی بدم تو بر ما براوج بین تو جولان. (۴/۱۶۰)
این دمی چندی که زد جان تو در سوز و نیاز / چون دم عیسی به حضرت زنده و با سازین.
(۴/۲۰۰)

خاموش همچون مریمی تا دم زند عیسی دمی / کیت گفت کاندرا مشغله یار خران عنگ شو؟
(۵/۱۴)

چون صد بهشت از لطف او این قالب خاکی مگر / رشک دم عیسی شده در زنده کردن باد از
و. (۵/۱۷)

راقی جان در می دمد، چون پور مریم رُقیه ای / ساقی ما هم می کند چون شیر حق کزاری.
(۵/۲۰۰)

تَرنگ چنگ وصل او پیراند همی جان را / تو گویی عیسی خوش دم درون آن ترنگستی.
(۵/۲۴۱)

دم عیسی و علمش را عدوی / عجب ای خریدین دعوت رسیدی. (۶/۴۴)

منم آن کز دَم عیسی بمردم / مرا کشته ست آب زند گانی. (۶/۶۴)

غلطی جان! غلطی جان! همه خود را بِمَنجان (نه مسیحی که به افسون به دمی چشم
گشایی. (۶/۱۲۶)

بشکن سبوی خوبان که تو یوسف جمالی / چو مسیح دم روان کن که تونیز از آن هوایی.
(۶/۱۳۵)

که دمد یک نفسی عیسی مریم سازد / تا گواه نفسش باشد عیسی نفسی. (۶/۱۶۳)

چو هممعنان نو گردد عنایت دلها	شودینابع حکمت ز قلب تو جاری
روان شود ز لسان چو سیل آب حیات	دمت بود چو مسیحا دوا ی بیماری. (۶/۲۹۹)

بیار از خانه رهبان میی همچو دم عیسی / که یحیی رانگه دارد ز زخم خشم بویحیی. (۷/۱۲۱)

شواهد مذکور در باره دم عیسی با معجزه مرده زنده کردن وی ارتباط دارد؛ و این خود با معجزات

دیگری از قبیل شفا دادن بیماران وینا کردن کوران از یک مقوله است. به همین سبب، شواهد دیگر را در این زمینه ها نقل می کنیم، سپس به توضیح اشارات آنها می پردازیم.

زنده کردن مردگان، شفا دادن بیماران، وینا کردن کوران

تن را سلامت‌ها ز توجان را قیامت‌ها ز تو / عیسی علامت‌ها ز تو وصل قیامت وار را. (۱/۲۹)
 کورو کران عالم دید از مسیح مرهم / گفته مسیح مریم کای کورو کر به رقص آ. (۱/۱۱۸)
 خود را بن تو بر من اینست زنده کردن / بر مرده زن چو عیسی افسون معتمد را. (۱/۱۱۸)
 نگر به عیسی مریم که از دوام سفر / چو آب چشمه حیوانست یحیی الموتی. (۱/۱۳۴)
 این شربت جانپرور / جانبخش چه ساقیست! / از دست مسیحی که به بیمار درآمد.
 (۲/۶۴)

از لب لعلش چه کم شد گر لبش لطفی نمود؟ / ورز عیسی عافیت یابید بیماری چه شد؟
 (۲/۱۱۵)

گر چه آن لعل لب عیسی رنجور انست / دل رنجور مرا چاره بهبود نکرد. (۲/۱۳۶)
 گر چه روح الله طبیبی می کند / گه خلیلش میزبانی می کند. (۲/۱۵۹)
 چشم تو بر گشاید هر دم هزار چشم / زیر ارمسج و ار خدا قدرتش بداد. (۲/۱۸۴)
 طبیبی بلکه تو عیسی وقتی / مرو ما را چنین بیمار مگذار. (۲/۲۸۱)

شکر از لبان عیسی که بود حیات موتی / که زدوق باز ماند دهن نکیر و منکر. (۳/۲)
 مسیح را چون دیدی فسون او بشنو / پیر چو باز سفیدی به سوی طبلیک باز. (۳/۷۵)
 چو عشق عیسی وقتست و مرده می جوید / بمیریش جمالش چو من تمام، مترس. (۳/۸۲)
 دیده پردرد بودم دست در عیسی زدم / خام دیدم خویش را در پخته ای آو یختم. (۳/۲۸۳)
 خیالت می رود درد دل چو عیسی بهر جانبخشی / چنانک وحی ربانی به موسی
 جانب ایمن. (۴/۱۳۷)

آن طبله عیسی بد میراث طبیبان شد / تریاق درو یابی گرز هراجل خوردی. (۵/۲۷۴)
 از آن رو خوش فسونی که مسیحی / از آن رو دیوسوزی که شهابی. (۶/۶۰)

یک دمی مرده شو، از جمله فضولیا بین / هر نفس جانبخشیی هر دم مسیح آسایی.
 (۶/۱۱۵)

چه شود اگر ز عیسی دوسه مرده زنده گردد / خوش و شیر گیر گردد ز کفت دوسه
 خماری؟ (۶/۱۴۰)

هم چراغ صد هزاران ظلمتی / هم مسیح صد هزاران مرده ای. (۶/۱۸۵)
 دریا به پیش موسی کی ماند سذراه؟ / وندر پناه عیسی کی ماند اکمهی؟ (۶/۲۱۹)
 ای چشم، گریه چیست به هر ساعتی ترا / چون گُحل از مسیح پیمبر گرفته ای. (۶/۲۲۰)
 گهی چو عیسی مریم طیب جان گردی / گهی چو موسی عمران روی شبان
 باشی. (۶/۲۹۰)
 گفت مسیح مرده را زنده کنم به نام او / اکمه را بصر دهم جانب طور ننگرم. (۷/۱۲۶)

گفتم که بیا سماع بر کار شدست گفتا که برو که بنده بیمار شدست
 گفتم که اگر تو مرده ای، زنده شوی کان عیسی روزگار بر کار شدست. (۸/۳۳)

یعقوبی در تاریخ خود، به نقل از اناجیل اربعه، می نویسد که حضرت عیسی (ع) بیماری و پیسی را شفا داد، و زمینگیر را راست کرد، و چشمان کور را گشود، و مرده را زنده کرد^{۵۵}.
 در قرآن کریم نیز به این معجزات حضرت عیسی (ع) اشاره رفته است: وَرَسُولاً إِلَىٰ بَنِي إِسْرَٰئِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُخِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَتَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ^{۵۶}.

ترجمه این آیه در کشف الاسرار میبیدی چنین است: و پیغامبری (فرستاد) به بنی اسرائیل که من به شما آمدم و نشانی آوردم از خدای شما که شما را آفرینم از گل چون سان مرغ، آنگه دمم در آن تا مرغی بود به خواست خدا و فرمان وی به مرغ و دستوری او مرا؛ و بی عیب کنم اکمه و پیس را؛ و زنده کنم مردگان را به دستوری خدا؛ و شما را خبر کنم که به خانه چه خورده اید و در خانه خویش چه باز نهاده اید. در این نشان است شما را به راستی و استواری من، اگر گروید گانید^{۵۷}.

درباره این معجزات در تفاسیر بتفصیل سخن رفته است. درباره مرغی که عیسی به اذن خداوند، از گل می سازد و در آن جان می دمد. پیش از این سخن گفتیم (— مرغ عیسی). اما راجع به مداوای بیماران و شفا دادن شب کور (اکمه) و پیس (ابرص) نوشته اند:

واین دو عیب از میان علتها مخصوص کرد که مردم را به مداوات آن هیچ راه

(۵۶) آل عمران، ۴۹:۳.

(۵۵) تاریخ یعقوبی، ج ۱ صص ۸۹ و ۹۰.

(۵۷) کشف الاسرار، ج ۲ صص ۱۱۴ — ۱۱۵.

نیست، تا عیسی را معجزه باشد. و روزگار ایشان روزگار طب بود؛ زیرکان و حکیمان بودند در میان ایشان؛ و آنچه در وسع آدمی آید، از نوع مداومت و فنون معالجات، ایشان به جای می آوردند و در آن ماهر بودند. پس رب العالمین معجزه عیسی هم از آن جنس ساخت که ایشان در آن ماهر بودند، تا در ایشان اثر بیشتر کند. وهب بن منبه گفت که روزی بودی که پنجاه هزار کس مداوات کردی ازین بیماران و اسیران و نابینایان و دیوانگان، هر کس که طاقت داشتی بر عیسی رفتی، و آنکه نتوانستی رفتن عیسی بر او خود رفتی. و آنکه مداوات وی آن بودی که آن بیمار را دعا گفتی و دست به وی فروآوردی بر شرط ایمان^{۵۸}.

از میان کسانی که عیسی زنده کرد، چهار کس معروف اند. یکی عازر، که پیش از این اشاره کردیم (— عازر)؛ دیگر

ابن العجوز: مرده بود و بر جنازه نهاده می بردند؛ عیسی دعا کرد و در آن حال زنده شد، از جنازه فرودآمد و جامه در پوشید، و با اهل خویش شد، و بعد از آن فرزندزاد؛ سدیگر ابنة العاشر: عیسی (ع) را گفتند که این زن دیروز فرمان یافت، عیسی دعا کرد زنده شد و بعد از آن، روزگاری بماند و فرزندزاد؛ چهارم سام بن نوح (ع): عیسی به سر خاک وی شد دعا کرد، زنده شد و از گور برآمد^{۵۹}.

صاحب قصص الانبیاء می نویسد:

چنین گویند که عیسی در همه روزگار خویش هشت تن زنده کرد به فرمان خدای تعالی و از جمله این هشت تن یکی چندان بزیست که از و فرزندان آمدند، پس بمرد^{۶۰}.

گذر عیسی از بحر

پا کوفته روح الله در بحر چو مرغابی / با طایر معراجی تا فوق هوا کوبد. (۲/۵۳)
دریا به پیش عیسی کی ماند سدر راه / و ندر پناه عیسی کی ماند اکمهی؟ (۶/۲۱۹)

(۵۸) کشف الاسرار، ج ۲ ص ۱۲۳.

(۵۹) همانجا، ص ۱۲۴؛ و نیز — ترجمه تفسیر طبری، ج ۲، ص ۴۳۱؛ قصص الانبیاء، ص ۳۷۴؛ تحقیق

در تفسیر ابوالفتح رازی، ج ۳ صص ۴۰۶ — ۴۰۷. (۶۰) قصص الانبیاء، ص ۳۷۵.

راه رفتن عیسی بر آب ناظر به مضمون این حدیث است: قِيلَ لِلنَّبِيِّ (ص) إِنَّ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ يُقَالُ أَنَّهُ مَشَى عَلَى الْمَاءِ فَقَالَ (ص) لَوْ أَرَادَ بَقِينَا لَمَشَى عَلَى الْهَوَاءِ^{۶۱}. موضوع گذشتن عیسی از آب در اناجیل ذکر شده است:

... عیسی شاگردان خود را اصرار نمود تا به کشتی سوار شده پیش از وی به کناره دیگر روان شوند تا آن گروه را رخصت دهد. و چون مردم را روانه نمود، به خلوت برای عبادت بر فراز کوهی برآمد، و وقت شام در آنجا تنها بود. اما کشتی در آن وقت در میان دریا، به سبب باد مخالف که می وزید، به امواج گرفتار بود؛ و در پاس چهارم از شب، عیسی بر دریا خرامید به سوی ایشان روانه گردید. اما، چون شاگردان او را بر دریا خرامان دیدند، مضطرب شده گفتند که خیالی است و از خوف فریاد برآوردند. اما عیسی ایشان را بی تأمل خطاب کرده گفت: خاطر جمع دارید. منم؛ ترسان مباشید. پطرس در جواب او گفت: خداوندا، اگر تویی مرا بفرما تا به روی آب نزد تو آیم. گفت: بیا. در ساعت، پطرس از کشتی فرود شده بر روی آب روانه شد تا نزد عیسی آید؛ لیکن چون باد را شدید دید، ترسان گشت و مشرف به غرق شد. فریاد برآورده گفت: خداوندا مرا دریاب. عیسی بی درنگ دست آورده او را بگرفت و گفت: ای کم ایمان، چرا شک آوردی؟ و چون سوار شدند، باد ساکن گردید...»^{۶۲}.

صرف نظر از حدیثی که نقل کردیم، در حیوة القلوب علامه مجلسی نیز به روایت از حضرت صادق (ع) به راه رفتن عیسی بر آب اشاره شده است.

به سند صحیح از آن حضرت منقول است که فرمود: از خدا بترسید و حسد بر یکدیگر مبرید. بدرستی که عیسی (ع) از جمله شریعتهای او سیاحت و گردیدن در زمین بود. پس در بعض سیاحتهای خود بیرون رفت و مرد کوتاهی از اصحابش با او همراه بود و از آن حضرت جدا نمی شد. چون به دریا رسیدند، عیسی (ع) بِسْمِ اللّٰهِ گفت به یقین درست و بر روی آب روان شد. پس آن مرد نیز بِسْمِ اللّٰهِ گفت به یقین درست، و قدم بر آب گذاشت، و از پی آن حضرت روان شد، و به عیسی رسید. پس عجبی در نفس او به هم رسید، گفت: اینک با عیسی روح الله بر روی آب راه می روم، پس او چه فضیلت و برتری بر من دارد؟ چون این معنی در خاطرش خطور کرد، در همان ساعت به آب فرو رفت...^{۶۳}

(۶۲) عهد جدید انجیل متی، باب چهاردهم: ۲۲ و بعد.

(۶۱) احادیث منثوی، ص ۱۹۷.

(۶۳) حیوة القلوب، ج ۱ ص ۵۶۶.

خط خوان شدن عیسی

ناظرِ مُلک شد آن نرگس معزول شده / غنچه طفل چو عیسی فطن و خط خوان شد.

(۲/۱۳۷)

حضرت عیسی، چنانکه گفتیم، پس از تولد با مادر خود مریم سخن می گوید، و او را به نوشیدن آب و خوردن خرما راهنمایی می کند؛ و نیز، در گهواره، به خواست خداوند، با مردم سخن می گوید و به پیامبری خود بشارت می دهد. و اینها همه خود نمونه ای از علم لدنی و هشیاری و فراستی است که خداوند به او عطا کرده است. در قرآن کریم می فرماید: **وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ**^{۶۴}، یعنی خداوند است که به حضرت مسیح نامه و دین و حکمت و نورات و انجیل می آموزد. صاحب کشف الاسرار «کتاب» را علاوه بر «نامه و دین» در جای دیگر «نبشتن و دبیری» معنی کرده است^{۶۵}. و در تفسیر عرفانی (نوبه الثالثه)، از جمله کرامتها و معجزات عیسی این را دانسته است که خداوند «وی را در کودکی حکمت و دانش داد»^{۶۶}؛ و این موضوع در اشاره به همان آیه سابق الذکر است. گذشته از این مطالب، داستانی نیز راجع به کودکی عیسی و به مکتب رفتن او در تفاسیر ذکر شده است که دلالت بر هوش و زیرکی و علم و دانش وی در کودکی دارد. داستان چنین است:

چون عیسی (ع) بزرگتر شد، مریم او را به معلمی سپرد و گفت: این کودک را نیک آموز و عزیزدار و مزین؛ و خود برفت. معلم او را پیش خواند و گفت: بگوی: ابجد. گفت تا اصلش نگوئی، نگویم. معلم بسیار بگفت. سخن استاد را نشنید. چون مادرش بیامد تا او را برد، عیسی گفت: یا مادر، این معلم وصیت تو کار نیست؛ تو گفتی که بسیار آموز و اندک زن، او بسیار زد و اندک آموخت. پس گفت: یا معلم، اگر خواهی، تا من ترا معنی ابجد بگویم که ابجد چه بود؟ معلم گفت: بگوی. عیسی گفت: الف، آلاء اوست، و بی بقای او است، و جیم جلال اوست. چون عیسی این سخن بگفت، معلم تعجب کرد و گفت: یا زن، این فرزند تونه چنان است که از کسی آموزد، که وی چنان است که باید که همه عالم از او آموزند^{۶۷}.

مجلسی این داستان را در حدیث معتبری از حضرت امام محمد باقر (ع) نقل می کند. در

(۶۴) آل عمران ۴۸:۳. (۶۵) کشف الاسرار، ج ۲ ص ۱۲۲. (۶۶) همانجا، ص ۱۲۸.

(۶۷) قصص الانبیاء، صص ۳۷۰ و ۳۷۱.

همین روایت، حضرت عیسی «دال» ابجد را نیز به «دین خدا» تعبیر می کند.^{۶۸}

زهد عیسی

زان دست مسیح آمد داروی جهانی / کودست نگه داشت زهر کاسه
سکبا. (۱/۶۲)

زین مردم کار افزا زین خانه پر غوغا / عیسی نخورد حلوا کین آخر خر آمد.
(۲/۴۸)

عیسی شو گر ترا خانه نباشد گو مباش / دیده ای شو گرت رو پوشی نماند گو
ممان. (۴/۲۰۲)

ورتو عیسی صفتی، خواجه، در آموز ازو / بر غم شهوت و بر ماده و نر خندیدن.
(۴/۲۲۳)

حضرت عیسی در دوره زندگی خود زن اختیار نکرد و خانه ای نداشت. زندگی ساده و توأم با زهد وی از جمله خصوصیات است که در تفاسیر و قصص و نیز کتب عرفانی بدان اشاره کرده اند. از حضرت صادق — علیه السلام — منقول است که

به عیسی — علیه السلام — گفتند: چرا زن نمی خواهی؟ فرمود به چه کار من می آید زن. گفتند: برای آنکه اولاد برای تو بیاورد. فرمود: چه می کنم فرزندان را که اگر زنده باشند، باعث فتنه من گردند و اگر بمیرند سبب اندوه من شوند.^{۶۹}

و از حضرت امیرالمؤمنین (ع) منقول است که

عیسی بن مریم (ع) سنگ در زیر سر می گذاشت در وقت خوابیدن، و جامه های کنده می پوشید، و نانخورش او گرسنگی بود، و چراغش در شب مهتاب بود، و سرمایه اش در زمستان مشرق و مغرب زمین بود هر جا که آفتاب می تابید، و میوه و ربحانش گیاهها بود که از زمین برای حیوانات می روید، و زنی نداشت که مفتون او گردد، و فرزندی نداشت که اندوه او را بخورد، و مالی نداشت که او را از یاد خدا غافل گرداند، و طمعی از مردم نداشت که او را ذلیل گرداند؛ چهار پایش دو پای او بود، و خدمتکارش دستهای او بود...^{۷۰}

(۶۹) همانجا، ص ۵۶۲.

(۶۸) حیوة القلوب، ج ۱ ص ۵۶۶.

(۷۰) همانجا، صص ۵۶۲ — ۵۶۴؛ و نیز — دنباله آن.

چنانکه اشاره کردیم، در کتب عرفانی، چه نظم و چه نثر، اشاره به زهد عیسی (ع) فراوان است.

حسن بصری گفت که عیسی — علیه السلام — جامهٔ موی گوسفند پوشیدی، و از درخت خوردی، و هر کجا بودی و شب درآمدی بخفتی.^{۷۱}

صاحب التصفیه می گوید:

عیسی — علیه السلام — خود زاهد انبیا بود؛ و در کمال زهد بدان مرتبت بود که بترک جملهٔ دنیا بگفت، و اندک و بسیار با خود هیچ همراه نکرد؛ گفت: الدُّنْیَا قَنْظَرَةٌ فَأَعْبُرُهَا وَلَا تَعْمُرُهَا^{۷۲}.

سنایی بارها به زهد عیسی اشاره می کند:

زهد ورز اقتدا به عیسی کن طلب او و ترک دنیی کن^{۷۳}...

آن شنیدی که از سر سوزی گفت عیسی به همراهان روزی
زین جهان دل بطبع بردارید مهر او جمله کینه انگارید.^{۷۴}

خندان بودن عیسی

ضحاک بود عیسی عَبَّاسُ بُودِ یحیی / این زاعتماد خندان و زخوف ان مُعَبِّس. (۳/۸۰)
منم عیسی خوش خنده که شد عالم به من زنده / ولی نسبت به حق دارم من از مریم نمی دارم.
(۳/۲۰۰)

چو عیسی گر شکر خندی، شکر خنده بین ازوی / چو موسی گر کمر بندی بران کوه و
کمر باری. (۵/۲۴۹).

مولوی در فیه مافیه به موضوع خندان بودن عیسی (ع) اشاره می کند.

عیسی — علیه السلام — بسیار خندیدی، یحیی — علیه السلام — بسیار گریستی.
یحیی به عیسی گفت که «توازمکرهاي دقیق قوی ایمن شدی که چنین

(۷۱) خلاصه شرح نعرف، ص ۴۰.

(۷۲) التصفیه، ص ۶۲.

(۷۳) مشربهای حکیم سنائی، طریق التحقیق، ص ۱۲۳.

(۷۴) همان کتاب، ص ۱۲۹.

می خندی؟» عیسی گفت: که «تواز عنایتها و لطفهای دقیق لطیف غریب حق قوی غافل شدی که چندین می گریی؟» ولّیتی از اولیای حق در این ماجرا حاضر بود، از حق پرسید: ازین هر دو که را مقام عالتر است؟ جواب گفت که أَحْسَنُهُمْ بِي ظَنًّا یعنی أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، من انجام که ظنّ بنده من است. به هر بنده مرا خیالی است و صورتی است: هر چه او مرا خیال کند، من آنجا باشم.^{۷۵}

این داستان در نوادر الاصول، تألیف محمد بن علی حکیم ترمذی، از اکابر صوفیه، به صورتی مخالف با آنچه در فیه مافیه آمده است. یعنی خنده به یحیی (ع) و گریه به عیسی (ع) نسبت داده شده است.^{۷۶} در مقالات شمس تبریزی، در یک جا، تنها به گریان بودن یحیی اشاره شده است:

یحیی را — علیه السلام — در قرآن ولی خواند. قوی گرینده بود.^{۷۷}

شیخ عطار نیز به خندانی عیسی اشاره می کند:

چو عیسی باش خندان و شکفته / که خراباشد ترش روی و گرفته.^{۷۸}

سیاحی در شب

عیسی روزگاری سیاح باش در شب / در آب و در گل ای جان تا همچو خر نخسی.
(۶/۱۸۹)

در باره سیاحی عیسی، در تفاسیر و قصص، اشاره های فراوان می بینیم. در باره نام مسیح و معنی آن اختلاف است؛ و از جمله معانی آن این است که فعلی است به معنی فاعل و از ریشه عربی «مسح» جهت آنکه پایش زمین را مسح می کرده و در شهرها به سیاحت می پرداخته است.^{۷۹} در کشف الاسرار نیز آمده است که قِيلَ لَا تَهْ كَانْ مَاسِحًا لِلْأَرْضِ بِسِيَاخَتِهِ فَيَهَا^{۸۰} و در جای دیگر از همین کتاب اشاره شده است که «روایت کرده اند که عیسی (ع) سیاحی کردی.^{۸۱}» و از حضرت صادق (ع) منقول است که «از جمله شریعت های اوسیاحت و گردیدن در زمین بود.^{۸۲}»

(۷۵) فیه مافیه، ص ۴۸ — ۴۹. (۷۶) همان کتاب، ص ۲۷۴ (حواشی و تعلیقات).

(۷۷) مقالات شمس تبریزی، ص ۸۴. (۷۸) اسرارنامه، ص ۱۸۳. (۷۹) اعلام قرآن، ص ۴۶۴.

(۸۰) کشف الاسرار، ج ۲ ص ۱۱۹. (۸۱) همان کتاب، ج ۲ ص ۴۴.

(۸۲) حیوة القلوب، ج ۱ ص ۵۶۶.

ب) تفسیر داستان عیسی

عیسی: پیر، ولی کامل، شمس

عازر: سالک، مرید

آنچه درباره پیامبران دیگر گفتیم. درباره حضرت عیسی (ع) نیز صادق است. پیامبران و اولیا از فیض نور واحدی برخوردارند به همین سبب، مولوی در وجود انبیا اولیا را و در وجود اولیا انبیا را می بیند. زندگی حضرت عیسی (ع) توأم با زهد و ریاضت بوده است، و این خود او را نمونه و مثال زندگی پیران صوفیه می کند. حسن بصری می گوید:

عیسی — علیه السلام — جامه موی گوسفند پوشیدی و از درخت خوردی و هر کجا بودی و شب درآمدی بخفتی^{۸۳}.

صاحب التصفیه می نویسد:

لباس عیسی همیشه صوف بود^{۸۴}.

و در جای دیگر می نویسد:

عیسی خود زاهد انبیا بود^{۸۵}.

در کتب صوفیه به زهد عیسی اشاره های متعدد وجود دارد که همه آنها در واقع به منظور توجیه شیوه زندگی پیران متصوفه با مقایسه با زندگی حضرت عیسی (ع) است. مولوی، در فیه مافیه، راه عیسی را مجاهده خلوت و شهوت ناراندن، و راه محمد (ص) را جور و غصه های زن و مردم کشیدن می داند و سفارش می کند:

چون راه محمد نمی توان رفتن با راه عیسی رو تا بیکبارگی محروم نمائی...^{۸۶}

به هر حال، زندگی توأم با زهد و ریاضت، بنابر روایتی از حضرت صادق (ع)، از جمله مواعظ حق — تعالی — به حضرت عیسی (ع) است:

... ای عیسی، شبها را رعایت کن برای طلب خشنودی من؛ و روزها را به

۸۳) خلاصه شرح تعرف، ص ۴۰.

۸۴) التصفیه، ص ۴۸.

۸۵) همان کتاب، ص ۶۳.

۸۶) فیه مافیه، ص ۸۷.

تشنگی بگذران به روزه داشتن برای روز حاجت خود نزد من...^{۸۷}

مولوی در عیسی (ع) نیز مثال اعلای پیران صوفیه را می بیند. ترکیب «عیسی جان» گاهی تشبیهی است که بدان اشاره خواهیم کرد و گاهی مجموع ترکیب معنی استعاری دارد. یعنی «عیسی جان» استعاره برای پیرو ولی کامل است که جانهای افسرده را بینایی و حیات می بخشد. همان طور که عیسی پیامبر، عازر مرده و در گور نهاده را زنده می کند، پیرو ولی کامل نیز عیسی برای جانهای چون عازر است که در گور تن مرده اند.

به جهانیان نمایند مرده زنده کردن / چومسیح خوبی توسوی گور عازر آمد. (۲/۱۳۲)
عیسی جان در رسید، بر سر عازر دمید / عازر از افسون او حشر شد از گور خویش. (۳/۱۱۱)

معجزات حضرت عیسی (ع)، به خصوص مرده زنده کردن و کور شفا دادن، او را رمز انسان کامل و پیرو اصل می کند. «عیسی» بدون اضافه شدن به «جان» نیز به معنی پیر، در غزلیات مولوی، به کار می رود:

شکر که عیسی رسید عازر ما زنده شد / شکر که موسی نمود معجزه خوب خویش. (۳/۱۱۴)

در بیت فوق، عیسی رمز پیر است و عازر رمز روح، روح مرده و مهجور مرید، که با دم جانبخش پیر زنده می شود. چنانکه بارها اشاره کرده ایم، شمس تبریزی، و بعد از او حسام الدین چلبی و صلاح الدین زرکوب، ولی کامل و عیسی عصر مولوی است. و او نور خدا را در وجود شمس و پس از او در دو نفر دیگر می بیند. مولوی خود را «عازر» می بیند که از نفس مسیحایی شمس زنده شده است.

شمس دین جام جَمست و شمس دین بحر عظیم / شمس دین عیسی دَمست و
شمس دین یوسف عذار (۲/۳۰۲)

پیر است که جوهر روح مرید را از مرحله ای به مرحله ای و از مقامی به مقامی ترقی می دهد تا سرانجام به کمال روشنی خود می رسد و بهتر از او و مشتری می گردد.

عیسی مَسّت رازر کند و رزیر بود گوهر کند / گوهر بود بهتر کند بهتر ز ماه و مشتری.
(۵/۱۸۳)

آن کس که مرید پیر گردد و خدمت او کند و اراده خود را محو در اراده پیر سازد، از کوری و

نابینایی آزاد می شود و از ظلمت به روشنی می رسد. مولوی در مثنوی نیز مسیح را رمز پیر می شمارد:

هر ضریری کز مسیحی سر کشد	او جهودانه بماند از رشد
قابل ضوب بودا گرچه کور بود	شد از این اعراض او کور و کبود
گویدش عیسی بزَن در من دو دست	ای عمی گُحل عزیزی با منست
از من، ار کوری، بیابی روشنی	برقمیص یوسف جان برزنی...
غیر پیر استاد و سر لشکر مباد	پیر گردون نی ولی پیرِ رشاد
در زمان چون پیر را شد زیر دست	روشنایی دید آن ظلمت پرست. ^{۸۸}

همین عیسی وقت و شمس است که پاره چوب وجود مولوی را چون موسی اژدها می کند؛ و او را، که در مقابل عیسی وقت عازر وقت است، به دم خویش زنده می کند و از تک گور فنا برمی انگیزد:

پاره چوبی بدم و از گفتم	گشته ام ای موسی جان اژدها
عازر و قتم، به دمت ای مسیح	حشر شدم از تک گور فنا...
خسرو تبریز نوی، شمس دین	سرور شاهان جهانِ غلا. (۱/۱۶۰)

مسیح همچنان مرغی از گل می سازد و در او روح می دمد و به پروازش درمی آورد. مولوی ارتباط خود با شمس و عیسی وقت را با ارتباط عیسی و مرغ گیلی نیز قابل مقایسه می بیند. او مرغی است از آب و گل که با دم شمس، که دم الهی است، زنده می شود و قادر به پرواز در اوجها می گردد. در مثنوی آمده است:

آب و گل چون از دم عیسی چرید / بال و پر بگشاد مرغی شد پرید.^{۸۹}

و در کلیات شمس نیز شواهد دیگری از همین مضمون تکرار شده است؛ اما در اینجا عیسی و مرغ معنی حقیقی ندارد. و نماینده ارتباط شمس و مولوی است:

مسیح خوش دمی تو و ما ز گل چو مرغی / دمی بدم تو بر ما بر اوج بین جولان.
(۴/۱۶۰)

نوی عیسی و من مرغت تو مرغی ساختی از گیل / چنانکه در دمی در من چنان در اوج
پرانم. (۳/۱۹۲)

(۸۹) مثنوی، دفتر اول، ص ۵۴.

(۸۸) مثنوی، دفتر ششم، صص ۵۰۹ - ۵۱۰.

شمس یا پیر وقت در واقع وارث نور پیامبران است؛ و دم او، که زنده کننده ارواح آدمیان و شفای نابینایی جهل است، ارث مسیح است.

آن دم که از مسیح تومیراث برده ای / در گوشِ ما بدم که چو سُرناي مضطربیم. (۴/۴۷)

در ابیات متعددی از کلیات شمس، خطابهای مولوی به عیسی و توصیف قدرتهای معجزه آمیز او در چشم انداز ارتباط شمس با مولوی باید نگریسته شود.

عیسی: جان، روح، دل

خر عیسی: تن، طبع، نفس

گفتیم که ترکیب «عیسی جان» گاهی از نوع اضافه اختصاصی است و به معنی عیسایی که جان را از افسردگی نجات می بخشد و، به این اعتبار، کل ترکیب استعاره برای پیر و ولی کامل است. اما این ترکیب اضافی گاهی نیز به عنوان ترکیب تشبیهی به کار رفته و در آن، جان یا روح یا جوهر الهی انسان به عیسی تشبیه شده است^{۹۰}:

سر مردان چه کند خوبتر از سجده تو / مسجد عیسی جان سقف سما اولیتر. (۳/۴)
عیسی جان را اثری فوق ثریا می کشی / بی فوق و تحتی هردمش تارب اعلی می کشی.
(۷/۱۴۸)

در بیت زیر، تشبیه «جان» به «عیسی» صریح است و به صورت ترکیب اضافی نیست.

جان همچو مسیحست به گهواره قالب / آن مریم بندنده گهواره ما کو؟ (۵/۳۹)

در مثنوی نیز، ترکیب تشبیهی «عیسی روح» آمده و روح و تن در تقابل و تضاد با یکدیگر نموده شده است.

عیسی روح تو با تو حاضرست	نصرت از وی خواه کو خوش ناصرت
لیک بیگارِ تنِ پر استخوان	بر دل عیسی منه تو هر زمان
زندگی تن مجو از عیسیست	کام فرعونى مخواه از موسیت
این بدن خرگاه آمد روح را	یا مثال گشتیبی مرنوح را ^{۹۱}

۹۰ بسیاری از بیتهای مربوط به «دم مسیح» در قسمت اول را می توان در این مورد به عنوان شاهد ذکر کرد. ۹۱ در مورد رمز عیسی، که معادل جان و روح است، در ذیل «مریم» نیز شواهدی می آید. ۹۲ مثنوی، دفتر دوم، ص ۲۷۲.

همین ترکیب در کلیات شمس نیز آمده است:

عیسی روح گرسنه ست چوزاغ / خراومی کند ز کنجد کاغ. (۳/۱۲۶)

تشبیه روح یا جان به عیسی، عیسی را در داستان، رمز روح و جان قرار می دهد. مرکب عیسی در داستان خراست. روح عیسی عالم صغیر است، و مرکب روح تن یا نفس یا طبع است. بدین ترتیب، نسبت عیسی با خر مثل نسبت روح و جان با تن و طبع می گردد و می توان آن دو را تمثیل این دو دانست.

بهاء ولد در چندین مورد، ضمن ترکیب «خر نفس»، نفس را به خر تشبیه کرده است^{۹۳}. مولوی در فیه مافیه تن را به اسب و روح را سوار و جهان را آخر می داند:

... آخر این تن اسب تست، و این عالم آخر اوست، و غذای اسب غذای سوار نباشد^{۹۴}.

تمثیل اسب و سوار را، برای بیان ارتباط و نسبت جسم و روح، قبل از مولوی غزالی آورده است:

إِذِ النَّفْسُ كَالْفَارِسِ وَالْبَدَنُ كَالْفَرَسِ.^{۹۵}

در مثنوی هم این تمثیل به صورت اسب و سوار، برای بیان مضمون متشابه و هماهنگ با جسم و روح یا نفس و جان، آمده است:

چشم حس اسبست و نور حق سوار / بی سواره اسب خود ناید به کار^{۹۶}.

مولوی این تمثیل را در مثنوی همچنین به صورت اشتر و «مصطفی زادی» که بر آن سوار است آورده است:

اشتر آمد این وجود خار خوار	مصطفی زادی بر این اشتر سوار
اشترا، تنگ گلی بر پشت تست	کز نسیمش در تو صد گلزار رُست
میل نو سوی منیلانست و ریگ	تا چه گل چینی ز خار مرده ریگ. ^{۹۷}

(۹۳) معارف بهاء ولد، ج ۱ ص ۲۰۵ و ج ۲ ص ۸۳. (۹۴) فیه مافیه، ص ۱۶.

(۹۵) احیاء علوم الدین، ج ۱ ص ۶۵ (به نقل از حواشی و تعلیقات فیه مافیه، ص ۲۵۰)؛ و نیز —

کیمهای سعادت، ص ۳۶. (۹۶) مثنوی، دفتر دوم، ص ۳۱۶. (۹۷) همانجا، دفتر اول، ص ۱۲۰.

در مثنوی نیز، در چند مورد، جزء مادی و دنیوی و حیوانی انسان، که مولوی به جسم و نفس و طبع از آن تعبیر می کند، با خر مقایسه شده است؛ و جزء الهی و روحانی انسان، که در مثنوی از آن گاهی به دل و روح و جان و عقل تعبیر می شود، به عیسی تشبیه شده است. آن کس که در فکر پرورش خر است، چون خر از شناخت حقیقت محروم می ماند و راه به درون پرده معرفت نمی برد. انسان باید به جای آنکه به خواهشهای نفس و غرایز حیوانی توجه کند. تقاضاهای روح را برآورد و او را به غذای علم و معرفت پرورش دهد، تا از این طریق عقل را بر طبع و جان را بر جسم و عیسی را بر خر غالب و سرور کند.

ترک عیسی کرده خر پرورده ای	لاجرم چون خر بروی پرده ای
طالع عیسیست علم و معرفت	طالع خر نیست، ای تو خر صفت
نالۀ خر بشنوی رحم آیدت	پس ندانی خر خری فرمایدت
رحم بر عیسی کن و بر خر مکن	طبع را بر عقل خود سرور مکن
طبع راهل تا بگرید زار زار	تواز و بستان و وام جان گزار
سالها خبر بنده بودی، بس بود	زانکه خبر بنده ز خر واپس بود
ز آخر و هنر مرادش نفس تست	گوبه آخر باید و عقلت نخست ^{۹۸} ...

به هر حال، تمثیل عیسی و خر، که برای نشان دادن جزء عالی و دانی یا الهی و حیوانی در وجود انسان تمثیل بسیار مناسبی است و در آثار سنائی و نیز سعدی نمونه هایی از کاربرد آن را می بینیم، در کلیات شمس اشاره های متعددی بدان وجود دارد که گاهی مفهوم آن روشن و صریح و گاهی مکتوم و پوشیده است. در بیت زیر، مقایسه میان عیسی و خر از سویی و جان (دل) و جسم از سوی دیگر واضح است:

عیسی مریم به فلک رفت و فرو ماند خرش / من به زمین ماندم و شب جانب بالا دل من.
(۴/۱۱۶)

چنانکه پیش از این در بخشهای دیگر اشاره کرده ایم، مولوی رؤیاهای شبانه را نتیجه رفتن روح از تن و سیر و سفر در عالم غیب و حقیقت می داند؛ و، بنابر این، در مصراع دوم «تن» خود را با «خر» و «روح» یا «جان» یا «دل» خود را با «عیسی» قیاس کرده است. همان طور که عیسی به آسمان چهارم رفت و خر او در این جهان و بر زمین ماند، مولوی نیز می گوید که شب جسم او بر زمین است اما روحش در عالم بالا سیر می کند. در بیتهای

زیر نیز از تمثیل عیسی و خر، و قدرت استعداد روح برای عروج، و بی ارزشی تن و ناتوانی آن در همراهی با روح سخن رفته است:

جانهای چو عیسی به سوی چرخ برانند / غم نیست اگر ره نبود لاشه خری را. (۱/۶۳)
 بر سر چرخ می که عیسی از بلندی بونبرد / مرخرش را، ای مسلمانان، بر آن بالا چه کار؟
 (۲/۲۹۹)
 حلقة زرین من وانگه شبهه! / کی رود بر چرخ عیسی با حمار^{۹۹}. (۴/۱۵)

چنانکه در بخشهای پیش بارها ذکر کرده ایم، آنچه در عرفان و تصوف ارزش و اصالت دارد روح انسان یا همان جزء الهی و امر خداوند است. جسم فقط وسیله است، که هم پلکان ترقی روح است و هم بزرگترین مانع وصول روح به اصل. کمال روح و اعلیٰ علّین او آن است که از خواهشهای نفسانی، که اسباب قوام و پرورش تن و خلق و خوی حیوانی است، پرهیز کند و جان را محل تجلی و نزول انوار روحانی و معارف حقیقی گرداند؛ و اسفل السّافلین او آن است که یکسره در لذتهای مادی و خواهشهای نفسانی غرق شود و به مرتبه بهایم رسد که تنها در اندیشه پرورش جسم و لذتهای تن باشد. به همین سبب، مولوی آن کس را آدمی می داند که از تیمار خر نفس و تن و طبع خودداری ورزد و در اندیشه عیسی روح و جان خویش باشد، و در شرایط هستی اینجهانی خرافدای عیسی کننده عیسی رافدای خر.

آن آدمی که او خر بدهد و عیسی خرد / وین از خری باشد که تو عیسی دهی و خر خری. (۵/۱۸۳)

مولوی رستن عیسی جان را از خر تن و طبع، از طریق عشق میسر می داند — عشقی عظیم و الهی که در راه رسیدن به یار هر مانعی را از سر راه برمی دارد و هر میل و اندیشه و غم و یأسی را می سوزد و از میان می برد.

چون بُراق عشق از گردون رسید / وارهد عیسی جان از خر، بلی. (۶/۱۷۸)

و همین عشق است که موجد و انگیزه همه کوششهای سالک در طریق کمال و ترقی است، و در داستان ابراهیم در این باره سخن گفتیم.

(۹۹) این مضمون را سنایی نیز قبل از مولوی بارها آورده است: تن و جان هر دو ان جهان چه کنند / خر و عیسی بر آسمان چه کنند. (مثنویهای حکیم سنایی، سیرالعباد الی المعاد، ص ۲۲۸).

خویش را چون خار دیدم سوی گُل بگریختم خویش را چون سر که دیدم در شکر آویختم
کاسه پر زهر بودم سوی تریاق آمدم ساغر دُردی بدم در آب حیوان ریختم.
دیده پر درد بودم دست در عیسی زدم خام دیدم خویش را در پخته ای آویختم...
عشق گوید: راست می گویی ولی از خود مبین من چو بادم تو چو آتش، من ترا انگیختم... (۳/۲۸۳)

و این عشق، از این نظر که سالک را زنده می کند و به کوشش و تکاپو وامی دارد، خود مسیح وقت است. بنابراین، مردن در پیش جمال یار، در وقتی که عیسی وقت، یعنی عشق، در جستجوی مرده است تا زنده اش کند، ترسی ندارد.

شنیده ای که درین راه بیم جان و سر است چو یار آب حیاتست ازین پیام مترس
چو عشق عیسی وقتست و مرده می جوید بمیر پیش جمالش چو من تمام، مترس. (۳/۸۲)

مردن در پیش جمال یار خود ناشی از عشق است؛ و چون عشق نیز مرده را زنده می کند، پس آنکه عاشق حقیقی است، در راه عشق باید غم و اندوه را رها سازد و به جای اندیشیدن به رنج و محنت موقت و حال، به لذت و سرور جاودانی عظیم و انتهای راه و دیدار یار، بیندیشد.

اگر تو عاشقی غم را رها کن عروسی بین و ماتم را رها کن
چو آدم توبه کن، وارو به جنت چه وزندان آدم را رها کن
بر آبر چرخ چون عیسی مریم خرب عیسی مریم را رها کن... (۴/۱۶۹)

خوان و مایده

همان طور که غذای حیوانی سبب پرورش جسم می گردد، غذای روحانی نیز سبب پرورش و تعالی و کمال روح می شود. در عرفان، آنچه اصالت دارد همان روح و جان و جوهر الهی انسان است. بنابراین، وظیفه انسان پرورش جسم و تیمار روح حیوانی، که خود انگیزه و مایه خواهشهای نفسانی و نیازهای حیوانی است، نیست. باروری و شکفتگی روح انسانی در گرو فرو کشتن و خوار کردن امیال نفسانی است. انسان در این جهاد با نفس است که می تواند فاصله خود را با ملایک کمتر و با حیوانات بیشتر گرداند. مولوی، چنانکه نقل کردیم، ضمن تشبیه روح به سوار و جسم به اسب، می گوید: «غذای اسب غذای سوار نباشد.» این نکته در مورد عیسی و خرنیز صادق است، و غذای عیسی غیر از غذای خر است. غذای خرن و نفس در آخر این جهان است؛ و غذای روح و عیسی در آن جهان، که

اصل او از آنجاست. بنابراین، اعتقاد به اصالت روح ایجاب می کند که انسان، به جای خدمت تن و دادن غذای تن، در اندیشه غذای روح و پرورش و خدمت روح باشد:

بستیم در دوزخ یعنی طمع خوردن	بگشای در جنت یعنی که دل روشن
بس خدمت خر کردی بس گاه و جوش بردی	در خدمت عیسی هم باید مددی کردن
گر خرنبیدی آخر کی مسکن ما بودی	گردون کشدی ما را بر دیده و بر گردن
آن گنده بغل ما را سر زیر بغل دارد	کینه بکشیم آخر زان کوردل کودن
تاسفره و نان بینی کی جان و جهان بینی؟	روحان و جهان را جوای جان و جهان من... (۷/۹۲)

اما این غذای روح، که غذای اصلی انسان و غذای اصل و حقیقت انسان است، چیست؟ این غذا را مولوی به اسامی مختلف می خواند. در یک جا این غذای روح نور خداست:

قوت اصلی بشر نور خداست	قوت حیوانی مرو را ناسزا است
لیک از علت درین افتاد دل	که خورد او روز و شب زین آب و گیل... ^{۱۰۰}

و در جای دیگر، این غذا عقل، نور عقل، یا نور است:

مایده عقلست نی نان و شوی	نور عقلست ای پسر جان را غدی
نیست غیر نور آدم را خورش	از جز آن جان نیابد پرورش
زین خورشها اندک اندک باز بر	کین غذای خر بود نه آنی خر
تا غذای اصل را قابل شوی	لقمه های نور را آکیل شوی... ^{۱۰۱}

این غذای روح و نور خدا همان است که انسان در این دنیا فراموش کرده است و همان است که پیامبر (ص) بدان در نزد پروردگارش اطعام می شود، همان است که غذای روح قبل از این نشئه دنیوی بوده است.

ترا غیر این غذای خواب و خور غذای دیگر است که اَبِیتُ عند ربی یُطْعِمُنِی وَ یَسْقِیْنِ. در این عالم آن غذا را فراموش کرده ای و به این مشغول شده ای و شب و روز تن را می پروری...^{۱۰۲}

مولوی، در جای دیگر، پس از ذکر موضوع آوردن غلامان از کافرستان به ولایت مسلمانی، در سنین مختلف، می نویسد:

همچنین، ارواح در آن عالم در حضرت حق بودند که آلتُ بَرِّ بَکُم قالوا بلی. و غذا و قوت ایشان کلام حق بود، بی حرف و بی صوت... ۱۰۳

غزالی غذای دل را معرفت و محبت حق — تعالی — و نیز معرفت و مشاهدت جمال حضرت الهیت می داند^{۱۰۴}. مشاهده جمال معشوق و فهم کلام بی حرف و صوت او، در شرایط تعطیل حس و عقل، خود یافت معرفت بی واسطه از حق و به منزله برخورداری از غذای نور است. رسیدن به این مقام، بزرگترین لذت روح و منتهای آرزوی سالکان است. ارواح آدمیان، پیش از هبوط در این عالم آب و گیل، در آن عالم، از لذت مشاهده جمال حضرت الهیت و درک معرفت بی واسطه از حق برخوردار بودند، و همچون فرشتگان در لذت ذکر و استغراق در حق مشغول. اما در این جهان، از آن لذت و خوشی دورمانده اند؛ و شرایط زیست در جهان آب و گیل و امیال نفسانی آن لذتها و خوشیها را از یاد آنها برده است. کارنبی ولی آن است که ارواح را به یاد آن خوشیها و لذتهاى اصل بیندازد:

همچنان ارواح را در عالم قدس خوشی از ذکر حق و استغراق در حق بود همچون ملایکه؛ اگر ایشان، به واسطه اجسام، رنجور و معلول شدند و گل خوردنشان خوش می آید، نبی و ولی، که طیب اند، می گویند که ترا این خوش نمی آید و این خوشی دروغ است، ترا خوش چیزی دیگر می آید و آن را فراموش کرده ای... ۱۰۵

تشبیه علم به نور و غذا در آثار عرفانی قبل و بعد از مولوی نیز آمده است. ابوطالب مکی، ضمن بحث مفصلی درباره علم و انواع آن و نقل اقوال مختلف، از جمله از قول یکی از فقها نقل می کند: إِنَّمَا الْعِلْمُ نُورٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْقَلْبِ^{۱۰۶}. صاحب مصباح الهدایه نیز علم را هم غذا و هم نور خوانده است:

علم مانند غذاست که در نفس خود صلاحیت پرورش دارد ولیکن به نسبت با اصحاء، که مزاج ایشان مستقیم بود و معده و اقطار تنشان از اخلاق فاسده پاک... ۱۰۷

و سپس، از قول فتح موصلی نقل کرده است که همان طور که انسان بدون طعام و شراب می میرد، قلبها نیز بدون علم و حکمت بیش از سه روز زنده نمی مانند و می میرند: أَلَيْسَ الرَّجُلُ إِذَا مُنِعَ عَنْهُ الطَّعَامُ وَالشَّرَابُ يَمُوتُ؟ قالوا بلی. قال: كَذَلِكَ الْقُلُوبُ إِذَا مُنِعَ عَنْهَا الْحِكْمَةُ

(۱۰۳) همان کتاب، ص ۶۹. (۱۰۴) کیمیای سعادت، ص ۶۴ و صص ۱۰ و ۱۱.

(۱۰۵) فیه مافیه، ص ۱۵۷. (۱۰۶) قوت القلوب، ج ۱ ص ۲۷۰. (۱۰۷) مصباح الهدایه، ص ۵۸.

وَالْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ إِيَّامُ تَمُوتُ. ۱۰۸ اما این علم که غذای روح و قلب است در یک جا بدین گونه وصف شده است:

مراد از علم نوری است مقتبس از مشکوة نبوت در دل بنده مؤمن که بدان راه یابد به خدای یا به کار خدای یا به حکم خدای. و این علم وصف خاص انسان است و ادراکات حسی و عقلی او از آن خارج... ۱۰۹

و در جای دیگر علم ضرورت روح و قلب شمرده شده چنانکه اکل و شرب ضرورت نفس و قالب. اما این علم ضروری قلب و روح «شهود حق تعالی و مطالعه صفات و افعال اوست. ۱۱۰» دسترسی به این علم یا نوری که غذای روح است، در عرفان، از طریق حس و عقل و تعلیم و تحصیل ممکن نیست. این علم کسبی، اگر تنها مقدمه ای برای رسیدن به علم حضوری و معرفت اشراقی یعنی مشاهده جمال حضرت الهیت و ادراک وحی و الهام از طریق قلب نباشد، بنای آخر است و ارزشی ندارد و حتی گاهی خود حجاب میان حق و عارف است. رسیدن به مقام درک معارف غیبی و کلام بی حرف و صوت معشوق الهی مستلزم تولدی دیگر است که به عکس تولد صورتی، که خروج اجته ارواح بشری از مشیمه عالم غیبت به فضای عالم شهادت است،

خروج اجته ارواح مؤمنان است از مشیمه عالم شهادت به فضای عالم غیب به واسطه آبای معنوی. و در این ولادت، نسب معنوی ثابت گردد و میراث معنوی از علوم و احوال بتبعیت لازم آید. و ابتدای این ولادت آنگاه بود که روح از قید تعلقات دنیوی و نظر محبت با دنیا و اهل آن بکلی خلاص یابد، و مطالعه احوال آخرت و صورت غیب نصب العین او شود. این ولادت است که عیسی — علیه السلام — از آن خبر داد: لَنْ يَلِجَ فَلَكُوتَ السَّمَاءِ مَنْ لَمْ يُولَدْ مَرْتَبَتِي ۱۱۱.

مولوی نیز — چنانکه ضمن تفسیر داستانهای دیگر، از جمله داستان خضر، گفتیم — شرط تحقق این تولد دیگر، وصول به این غذای اصل و آکل شدن از لقمه های نور معرفت و معرفت حقیقی را ریاضت از راه روزه و بازبُریدن از خوشیهای اینجهانی و غذای قالب تن و نفس می داند. شرط رسیدن مایده جان دست شستن از طعام است. نفس باید محتاج و ضعیف و لاغر گردد تا تسلط و قدرت خود را بر روح از دست بدهد، و نفس طبیعت قالب

(۱۰۸) همان کتاب، ص ۶۰.

(۱۰۹) همان کتاب، ص ۵۶.

(۱۱۰) همان کتاب، ص ۷۱.

(۱۱۱) همان کتاب، ص ۶۶.

بشکنند، و روح از زندان طبع و قالب آزاد گردد، و با عروج خود به حضور جانان رسد؛ و از مائده آسمانی، که لذت دیدار جمال معشوق و درک معارف غیبی و الهامات بی حرف و صوت الهی است، برخوردار گردد. طبیعت مادی انسان، که نفس و قالب است، زندگیش به خاک و جهان مادی بسته است. این جهان آخر و چراگاه خراست، و آن جهان مرغزار روح یا عیسی است. عیسی باید از خر و چراگاه خردست بشوید تا به عالم خود باز گردد.

آمد شهر صیام منجوق سلطان رسید	دست بدار از طعام مایده جان رسید
جان ز قطیعت برست دست طبیعت شکست	قلب ضلالت شکست لشکر ایمان رسید...
نفس چو محتاج شد روح به معراج شد	چون در زندان شکست جان بر جانان رسید...
عیسی چو از خبر برست گشت دعایش قبول	دست بشو کز فلک مایده و خوان رسید
دست و دهان را بشو نه بخور و نی بگو	آن سخن و لقمه جوکان به خموشان رسید. (۲/۱۹۸)

مولوی، در غزل‌های دیگری نیز، به ارزش روزه و تهی داشتن شکم در تعالی و عروج روح و تصفیه آن از اخلاق نابایست اشاره می‌کند:

زهی حلاوت پنهان در این خلای شکم	مثال چنگ بود آدمی نه بیش و نه کم...
شکم تهی شو و می نال همچونی بنیاز	شکم تهی شو و اسرار گوبه سان قلم...
چو روزه داری اخلاق خوب جمع شوند	به پیش تو چو غلامان و چاکران و حشم

و در دنباله همین ابیات باز به رسیدن مایده از آسمان برای اهل صیام، به اهتمام دعا‌های حضرت عیسی، اشاره می‌کند؛ و روزه را شرط انتظار کشیدن برای خوان کرم — که غذایش نور حق و معرفت حقیقی است و از غذا‌های دنیوی، که کار سازتن و مایه رضایت نفس است، بسیار بهتر و برتر است — می‌داند:

رسید مایده از آسمان به اهل صیام	به اهتمام دعا‌های عیسی مریم
به روزه خوان کرم را تو منتظر می باش	از آنکه خوان کرم به ز شور بای کلم. (۴/۶۸)

عارف سالکی که، از طریق ذکر و ریاضت و روزه، نفس را قهر کرده است و جان را مظهر انوار و تجلی گاه معرفت حق ساخته است و از نور جلال حق اطعام شده است، خود پیرو ولی کاملی است که از دهانش آب حیات می‌ریزد و از لبش سحر حلال می‌زاید:

هر که باشد قوت او نور جلال / چون نزاید از لبش سحر حلال^{۱۱۲}؟

در واقع، همین پیرِ واصل و بهره‌ور از قوت نور جلال است که از آسمان، برای سالکان و مشتاقان حقیقت، مایده روح می‌آورد، و آنان را از غذای جسمانی فِطام می‌کند و به غذاهای روحانی می‌پرورد، و با دم گرم خویش فسرندگان را گرم و شکفته و زنده می‌سازد. همچنانکه مسیح، پس از روزه یاران، از خداوند برای آنان مایده آسمانی طلب می‌کند، مولوی نیز از مسیح عصر خویش تقاضای مایده فلکی دارد.

جانا بیار باده و بختم تمام کن	عیش مرا خجسته چو دارالسلام کن
زهره کمین کنیزک بزم و شراب تست	دفع کسوف دل کن و مه را غلام کن
همچون مسیح مایده از آسمان بیار	از نان و شور با بشری را فِطام کن
مشتی فسرده را به دم گرم بشکفان	مشتی گدای راشه با احتشام کن... (۴/۲۵۹)

این مایده فلکی را مولوی می‌شناسد و می‌چشد؛ و چون چشید، این جهان آب و گیل برای عیسی روح او دار محنت و بلا می‌گردد، و در می‌یابد که این جهان چراگاه خران است و روح را مقام در جهان دیگر است و در این جهان به غربت آمده است:

ای جهان آب و گیل تا من ترا بشناختم	صد هزاران محنت و رنج و بلا بشناختم
تو چراگاه خرائی نی مقام عیسی	این چراگاه خران را من چرا بشناختم...
شاخ بالا زان رود زیرا ز بالا آمدست	سوی اصل خویش یازم کاصل را بشناختم. (۳/۲۸۳)

در غربت این جهان و شرایط زیست در آن، اندیشه‌های ناشی از نیازهای دنیوی انسان را — که در حقیقت همان جان و دل است — احاطه و به خود مشغول می‌کنند. این اشتغال به کار دنیا روح را از سیر در عالم خویش و مطالعه در احوال ملکوت باز می‌دارد؛ و در نتیجه، مایه اندوه و آزرده‌گی او می‌گردد. مولوی، در خطاب به جان خویش — که در عین حال، جان همه انسانهاست — درد و اندوه ناشی از اسارت روح آسمانی را در میان دشمنان زمینی، در تصویر عیسی گرفتار در میان جهودان، بیان می‌کند:

نو همچو عیسی و اندیشه‌ها جهودانند	ز مکر و فعل جهودان بگو مرا چونی...
اجل حیات توست ار چه صورتش مرگست	اگر نه غافلی از وی گریزیا چونی. (۶/۲۹۲)

دجال: نماینده نفس و صفات زشت و قوای شرّ

کشمکش و تضاد میان دو نیروی متخاصم در وجود انسان، یعنی جان و نفس، که در داستانهای دیگر نیز بدان اشاره کردیم، در داستان حضرت عیسی در وجود عیسی و دجال

تجسم می‌یابد. نسبت عیسی با دَجَال همان نسبتی است که میان آدم و ابلیس، و ابراهیم و نمرود، و موسی و فرعون و... برقرار است، با این تفاوت که این دو، در عین تضاد معنوی، از شباهتهایی صوری نیز برخوردارند. از آنچه در ضمن توضیح تلمیح دَجَال ذکر کردیم این نکته بخوبی آشکار است. در ابیاتی که دَجَال و عیسی با هم ذکر می‌شوند، دَجَال نماینده صفات و مفاهیم و قوای زشت و شر است و عیسی نماینده صفات و مفاهیم و قوای مقابل آن. نجم رازی، ضمن بیان حوادث و امارات آخر زمان، از جمله به خروج دَجَال و نزول حضرت عیسی اشاره می‌کند. سپس به شرح شباهتها و مناسبتهای صوری و تضادهای معنوی در میان این دو می‌پردازد؛ و در نهایت، تأویلی دلپذیر از این ماجرا در مقایسه با عالم صغیر به دست می‌دهد. در این تأویل است که از جمله عیسی با روح و دَجَال با نفس مقایسه می‌شود. در اینجا بخشی از این تأویل را ذکر می‌کنیم:

... و بدان که هر چه در عالم صورت هست جمله عکس عالم معنی است؛ و از هر چه در عالم صورت و معنی هست نموداری از آن در انسان هست. پس نمودار عیسی در تور روح توست. او را گفت: فَتَفَخَّنَا فِيهِ مِنْ رَوْحِنَا (تحریم ۱۲:۶۶)؛ و ترا گفت: وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رَوْحِي. (حجر ۲۹:۱۵؛ ص ۷۲:۳۸) عیسی مرده زنده کند؛ روح قالب مرده زنده کند. عیسی مادر داشت و نفخه او را به جای پدر بود؛ روح را مادر عناصر است و نفخه به جای پدر. عیسی علوی است و روح علوی. عیسی کلمه است و روح کلمه، که مِنْ أَمْرِ رَبِّي. (اسراء ۸۵:۱۷) عیسی خری داشت؛ روح هم خیر قالب دارد و نمودار دَجَال در تو نفس اماره توست. دَجَال یکچشم است؛ نفس تو یکچشم دنیا بین است و به چشم آخرت بین کور است. دَجَال آنچه بهشت نماید، دوزخ است، و آنچه دوزخ نماید بهشت است؛ نفس آنچه از شهوات و لذات حیوانی بهشت می‌نماید، همه دوزخ است، و آنچه از طاعات و عبادات ملکی دوزخ می‌نماید همه بهشت است، که حُقَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَ حُقَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ. دَجَال خری دارد؛ نفس تو، خیر صفات بهیمی دارد. عجب سرّی است آنکه، عیسی اگر چه در جهان بود و دَجَال هم، عیسی را یک چندی به آسمان بردند و دَجَال را در زمین بند کردند. پس، اول دَجَال را بیرون آوردند تا جهان خراب کرد، و ظلم و فتنه آشکار شد، و دعوی خدایی کرد؛ پس عیسی را به زیر آوردند و استیلایی دادند، و او دعوی بندگی کرد، تا دَجَال را بکشت، و جهان آبادان کرد، و عدل و انصاف ظاهر گردانید، و آنگه او نیز از این جهان رحلت کرد، و قیامت برخاست. همچنین روح و نفس در جهان انسانیت

حاصل آمدند؛ اما روح را به آسمان دل بردند، و دَجّال نفس را در زمین بشریت بند کردند مدت چند سال تا قوای بشری و اعضای جسمانی به کمال خود رسید. اول، دَجّال نفس از بند طفولیت بیرون آمد، و بر خرِ صفات حیوانیت نشسته و خرابی جهان انسانیت آغاز نهاد، و بهوا دعوی خدایی — که أَقْرَأْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ (جاثیه ۲۳:۴۵) — کردن گرفت، و دوزخ حرص و شهوات را بهشتِ مرادِ طبع می نمود، و بهشتِ عبودیت و طاعات را به دوزخِ مخالفاتِ طبع می نمود، و مؤمنانِ صفاتِ حمیده مَلَکی را به دست کافرانِ صفاتِ ذمیه شیطانی می کشت، و مردگان قوای طبیعت را زنده می کرد، تا ناگاه عنایتِ بی عَلتِ عیسی روحانیت را بر شهر جبرئیل شریعت سوار کرد و از آسمان دل به جهان انسانیت فرستاد... در حال، دَجّال نفس را به تیغ مجاهده سرِ طبیعت برداشت، و جهان انسانیت را به آثار عدل و انصاف روحانیت بنگاشت؛ هم خنزیر حرص را بکشت، هم چلیپ طبع را بشکست، هم زَنار هوا را برید...^{۱۱۳}

مولوی ترکیبات «دَجّال غم» (۱/۲۰)، «دَجّال هجر» (۱/۲۶۳)، «دَجّال جفا» (۲/۲۵۷) را، که همه اضافه تشبیهی اند، در کلیات شمس آورده است. تشبیه مفاهیم «غم»، «هجر»، «جفا» — که در طریق عشق احوال نامطلوبی است — به دَجّال بار معنوی و عاطفی این کلمه یا شخصیت را توضیح می دهد. در هر سه مورد، مسیح شخصیتی است که در مقابل دَجّال بد کردار می ایستد و عمل او را خنثی می کند.

خر دَجّال: صفات بهیمی

چنانکه دیدیم، نجم رازی عیسی را به روح، و دَجّال را به نفس، و خر دَجّال را به صفات حیوانیت تأویل می کند. دَجّال نفس تا بر خرِ مراد صفات حیوانی سوار است، عیسی روح را امکان ظهور و قدرت نمایی نیست. بنابر این، ظهور عیسی و سلطه و اقتدار او در گرو پی کردن خر دَجّال، یعنی از میان بردن وسیله خودنمایی و تاخت و تاز اوست. همچنانکه صفات بهیمی نیز مرکب نفس است. مولوی، در چشم انداز همین تأویل، روزه، یعنی ریاضت و گرسنگی را وسیله پی کردن خر دَجّال و از بین بردن سلطه و حکمروایی دَجّال نفس و ظهور غلبه عیسی روح می داند:

بتدریج ارکنی توپی خرد دَجّال از روزه / بینی عیسی مریم که در میدان سوارستی .
(۵/۲۴۵)

مریم: عارف

عیسی: جان

در داستان عیسی خواندیم که خداوند، توسط روح القدس (جبرئیل)، از روح خود در مریم می‌دمد؛ و وی به عیسی آبتن می‌شود حضرت عیسی در قرآن کریم هم روح خوانده شده است و هم کلمه: *إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقِيَهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ*.^{۱۱۴} این «کلمه» یا «روح» یا نفس ناطقه یا جوهر عاقل، به تعبیر دیگر، همان نور خداوند است.^{۱۱۵} در ضمن تفسیر داستانهای پیش، اشارت کردیم که مولوی انبیا و اولیا را وارث نور الهی می‌داند — نوری که ابتدا در وجود آدم نهاده شد، و او به سبب همین نور بر حقایق اسما آگاه و مسجود ملایک گشت. بنابراین، اولیا، در این چشم انداز، شبیه مریم می‌شوند که حامل نور، کلمه، یا روح خداوند است. همچنانکه از مریم در نتیجه روح یا نور الهی عیسی متولد می‌شود، فرزند و زاده اولیا نیز سخنان معرفت آمیز یا معرفتی است که از دل آنان به سوی زبان جاری می‌شود، و چون عیسی، مردمان حقیقت جوی را به سوی حق رهبری می‌کند و کوران و مردگان را بینا و زنده می‌سازد.

مولوی از سالکان راه حقیقت و مردم دعوت می‌کند که، چون قادر به دیدار ذات خداوند و وجود بی‌جهت نیستند، چشم در صفات او بگشایند و نور او را در جهات ببینند. اولیا مظهر صفات خداوندند و به منزله جهاتی هستند که نور بی‌جهت در وجود آنان به تجلی در می‌آید. آنان مظهر نور حقایق و معارف اند؛ و با آنکه در بیان حقایق دقیق و موشکافند، به علت مستعد نبودن مردم خاموش اند و لب از سخن بسته اند. آن کس که طالب کسب فیض و نور حقایق از ایشان است باید فقر اختیار کند و قدم در راه طریقت گذاشته هر نیازی جز نیازمندی به حق را در وجود خویش نابدود سازد. چنین فقری است که مستعد و مستحق زکات سخن معرفت آمیز اولیا می‌گردد. آنان که با اختیار فقر پشت پا به امیال نفسانی می‌زنند، روح کهنه خود را به روح تازه‌ای تبدیل می‌کنند و از این طریق دوباره متولد می‌شوند؛ و در این تولد دیگر است که شایسته غذای روح و مایده آسمانی می‌گردند و می‌توانند، چنانکه عیسی از مریم شیر می‌نوشد، از زبان عارفان واصل و اولیا شیرجان بنوشند؛ و نیز، همچون عیسی، از هر آنچه مادی و دنیوی است فارغ و آسوده گردند.

چون نداری تاب ذاتش چشم بگشاد در صفات چون نبینی بی‌جهت را نور او بین در جهات

(۱۱۴) نساء ۱۷۱:۴.

(۱۱۵) در این مورد — مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳ صص ۱۵۷ و ۲۱۸.

حوریان بین نوریان بین زیر این ازرق تنق	مسلمات مؤمنات قانتات ثابتات ^{۱۱۶}
هریکی با ناز باز و هریکی عاشق نواز	هریکی شمع طراز و هریکی صبح نجات
هریکی بسته دهان و موشکاف اندر بیان	هریکی شکرستان و هریکی کان نبات
جان کهنه می فشان و جان تازه می ستان	در فقری می خرام و می ستان زیشان زکات
شیرجان زین مریمان خور چونکه زاده ی ثانی	تا چو عیسی فارغ آیی از بنین و از بنات...
شمس تبریزی چو بگشاید دهان چون شکر	از طرب در جنبش آید هم رمیم و هم رفات (۱/۲۲۷)

مولوی، در ضمن غزلی، خود را در شمار یکی از این اولیا می شمارد؛ و بصراحت، خود یا اولیا را — که خود در شمار آنان است — به مریم تشبیه می کند، از آن جهت که حامله نور خدایی است. این اولیا سیارگان خرمنگاه چرخ اند؛ هر چند، چون عیسی، بظاهر بسته جسم چون گهواره اند. از نور اسرار الهی حامله اند، و از باده معارف مست اند. با اینهمه، چون از کوه آهن و سنگ خاره هم صبورترند، چون حلاج نیستند که جوی از اسرار یار را فاش کنند:

کوه طور از باده اش بیخود شد و بدمست شد	ما چه کوه آهنیم، آخر چه سنگ خاره ایم!
یک جواز سرش نگوییم ار همه جوجوشویم	گرد خرمنگاه چرخ ار چه که ما سیاره ایم
همچو مریم حامله ی نور خدایی گشته ایم	گر چه عیسی بسته این جسم چون گهواره ایم. (۳/۲۸۷)

مریم: تن

عیسی: جان

نسبت تن با روح را نیز می توان مثل نسبت مریم با نور خدایی یا روح که روح القدس در وی می دمَد، دانست عیسی در مریم مثل روح در تن است. انسانها همه، مثل مریم، آبستن از روح الهی هستند که توسط جبرئیل یا عقل فعال یا روح القدس در اجسام آنها قرار گرفته است.

کیست که از دمدمه روح قدس / حامله چون مریم آبست نیست. (۱/۲۹۸)

آنچه سبب زاده شدن روح یا عیسی ما می گردد و آن را از قوه به فعل در می آورد توجه و اندیشه به این عیسی و غم از قوه به فعل آوردن آن است. به عبارت دیگر، این درد است که صاحب درد را به دنبال دوا و علاج می کشاند. درد از قوه به فعل آوردن روح است که سبب

(۱۱۶) اشاره است به تحریر ۵:۶۶.

(۱۱۷) اشاره به گفته ای است منسوب به عیسی (ع): لَنْ يَلْجَ مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ مَنْ لَمْ يُولَدْ مَرْثِيًّا.

زایش عیسی ما می گردد:

درد است که آدمی را رهبر است در هر کاری که هست؛ تا او را درد آن کار و هوس و عشق آن کار در درون نخیزد، او قصد آن کار نکند... تا مریم را درد زه پیدا نشد، قصد آن درخت بخت نکرد که آیه: *فَاجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ* (مریم ۱۹: ۲۳). او را آن درد به درخت آورد و درخت خشک میوه دار شد. تن همچون مریم است و هریکی عیسی داریم. اگر ما را درد پیدا شود، عیسی ما بزاید؛ و اگر درد نباشد، عیسی هم از آن راه نهانی که آمد باز به اصل خود پیوندد، الا ما محرومانیم و از او بی بهره.

مریم: عشق قدیم

جان از درون به فاقه و طبع از برون به برگ دیو از خورش به هیضه و جمشید ناشنا
اکنون بکن دوا که مسیح تو بر زمینست چون شد مسیح سوی فلک فوت شد دوا^{۱۱۸}

مولوی این درد عشق را، که باید سبب عیسی زایی شود، در فیه مافیه، علاوه بر کوشش و جهد در حقیقت، مرهون عنایت می داند:

امیدواریم از حق — تعالی — که حالتی پدید آورد که آن عنایت اوست که بالای صد هزار جهد و کوشش است، که *لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ*. این سخن و آن سخن یکی است که *جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ اللَّهِ تَعَالَى خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ الثَّقَلَيْنِ* یعنی چون عنایت او در رسد، کار صد هزار کوشش کند و افزون. کوشش خوب است و نیکو و مفید است عظیم، اما پیش عنایت چه باشد؟ پرسید که عنایت کوشش دهد؟ گفت: چرا ندهد؟ چون عنایت بیاید کوشش هم بیاید. عیسی — علیه السلام — چه کوشش کرد که در مهد گفت: *انی عبدالله آتانی الکتاب...*^{۱۱۹}

این عنایت بیدار کردن عشق قدیم در دل انسان است — عشقی که با میثاق الست در ذریت آدم نهاده شد^{۱۲۰}. در واقع، شعله و گرمی این عشق است که کوشش سالک را در طریق

(۱۱۹) همانجا، ص ۵۴.

(۱۱۸) فیه مافیه، صص ۲۰ و ۲۱.

(۱۲۰) درباره عشق — «تفسیر داستان ابراهیم»، ذیل «آتش» و «ککش و کوشش عشق»؛ و نیز «تفسیر داستان ایوب».

عشق به سامان می‌رساند و عیسی زایی ممکن می‌گردد. در این چشم انداز است که مولوی، در بیستی عشق قدیم را به مریم تشبیه می‌کند که مسیحی عجب می‌زاید. این مسیح عجب، که زادهٔ عشق قدیم است، می‌تواند شمس باشد که خرد در مقابل او سپر می‌اندازد و مجال قدرت‌نمایی برایش باقی نمی‌ماند.

عشق ز زنجیر خویش جست و خرد را گرفت عقل ز دستان عشق ناله‌کنان، داد داد
مریم عشق قدیم زاد مسیحی عجب داد نیابد خرد چونکه چنین فتنه‌زاد. (۲/۱۹۴)

مریم: دل، جان

پیش از این، بارها اشاره کرده‌ایم که جام جم و آینهٔ غیب نمای عارف دل اوست. این دل یا جان یا روح است که، اگر نور عشق در آن بتابد و به دستگیری پیر از طریق سلوک و مراحل آن بگذرد، از آلائشها و کدورات ناشی از شرایط زیست دنیوی پاک و صیقلی می‌گردد و مظهر انوار جمال و معارف الهی می‌گردد و آب حیات معرفت را به سوی لبان عارف جاری می‌سازد. بنابراین، عارف را به اعتبار جام جم دل اوست که می‌توان با مریم مقایسه کرد؛ و این مقایسه را می‌توان مستقیم میان دل و مریم برقرار ساخت، از این نظر که هر دو حامل نور و روح الهی هستند. دل در عالم صغیر به مثابهٔ مریم در عالم کبیر است. مولوی در ترکیب تشبیهی «مریم دل» و نیز «مریم جان» — که بعداً بدان خواهیم پرداخت — به همین موضوع اشاره می‌کند.

انوار جمال یار و معرفت حقیقی چون مایهٔ آسمانی است که از مطبخ عالم غیب به دل می‌رسد. دل، اگر عاشق نشود و در آتش این درد عشق نسوزد، به اصل و کان خود نمی‌رسد و چون زری است که خرج می‌شود و به کان نمی‌پیوندد. دل محل عشق و معرفت است. امانت خداوند در وجود انسان نور عشق و معرفت است. تا این امانت، که نور خداست، در اثر قطع بندهای اسارت جهان مادی به دل نرسد، دل به کان خویش نمی‌پیوندد. بیداری حس، که موجب اشتغال دل به دنیا است، مانع پیوستن دل و رفتن او از این جهان بدان جهان می‌گردد؛ و در نتیجه، مانع رسیدن نور الهی به دل می‌شود. اما، چون حس به خواب رود و بندهای اشتغال از پای دل گشوده گردد، همچنانکه در عالم خواب، دل به اصل و کان خویش می‌پیوندد؛ و در اثر این پیوستن، نور و امانت خدای نادیدنی به دل نهان و ناپیدا می‌رسد؛ و دل، همچون مریم، حامل انوار مسیح می‌گردد.

سیه آن روز که بی نور جمالت گذرد هیچ از مطبخ تو کاسه و خوانی نرسد
وای آن دل که ز عشق تو در آتش نرود همچو زر خرج شود هیچ به کانی نرسد

سخن عشق چو بی درد بود، بر نهدد جز به گوش هوس و جز به زبانی نرسد
 مریم دل نشود حامل انوار مسیح تا امانت^{۱۲۱} ز نهانی به نهانی نرسد
 حس چو بیدار بود خواب نبیند هرگز از جهان تنان و دلدل به جهانی نرسد. (۲/۱۴۵)

شمس تبریزی خورشید نور افشان و صبح سعادت‌هاست. او چون نور افشان باز گردد، جان عاشق، که در شب تاریک هجر خاموشی گزیده بود، به بانگ و افغان درمی آید. خورشید ابتدا خود نور می افروزد، و سپس نور افشانی می کند. اما آنچه مانع رسیدن این نور به جان عاشق می شود حجاب تن است؛ چون گرد و غبار تن فرو نشیند و این حجاب از میان برخیزد یا از طریق سلوک و ذکر و ریاضت تنک گردد، نور جمال معشوق به جان عاشق می پیوندد و جانان به جان می رسد. با ناپدید شدن شمس، جان مولوی دچار شب تاریک هجر می گردد و دل مسکین در جستجوی معشوق آواره می شود. چاره باز آمدن دل و فرود آمدن یار و معشوق یا نور جمال معشوق برداشتن حجاب و فرونشاندن غبار تن است. مولوی چنین می کند؛ و دل، چون ازین چاره آگاه می شود و میان خود و عاشق حجاب تن را برداشته می بیند، رقص کنان به وجود عاشق بازمی گردد. اکنون دل، که محل ورود معشوق و عشق است، آینه‌ای شده است تا جان یا معشوق، که همان شمس آزاد شده از اسارت دنیای مادی، خمیده از بار سنگین رنج و محنت‌های سلوک و به کتم عدم پیوسته است، در آینه دل مولوی جلوه کند. معشوق یا جان یا نور الهی، بدین طریق، دست زنان به دل باز می گردد؛ و مولوی، بعد از آن فراق، دوباره شمس را در وجود خویش کشف می کند^{۱۲۲}. اکنون دل عاشق مریمی است آبتن از معشوق که نور حق یا خود شمس است. روح عاشق (مولوی)، که چند روزی مهمان تن است، اکنون عیسی است که اگر به سخن درمی آید به اشاره معشوق (شمس) است که سراسر دل او را در تسخیر و اراده خود دارد. به اراده معشوق است که عاشق لب باز می کند و سخنان حکمت و معرفت بر زبان او جاری می شود. شمس نور جهان است؛ و جان مولوی، در پرتو این نور، در لمعان و نور افشانی است. در واقع، دیگر مولوی در میان نیست. آنکه در وجود او حکم می راند، شمس است و نور حق است. شمس

(۱۲۱) امانت اشاره است به آیه: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ. (احزاب ۷۲:۳۳) مولوی در بیتی می گوید: بر خاک من امانت حق گر نتافتی / من چون مزاج خاک ظلوم و جهولمی. (۶/۲۳۰)

(۱۲۲) در کشف الاسرار، ج ۸ ص ۱۳۲۰ آمده است: «ففس قالب است و امانت جان مرغ» در مثنوی آمده است: چون ز حس بیرون نیامد آدمی / باشد از تصویر غیبی اعجمی. دفتر سوم، ص ۵۸.
 (۱۲۳) — «تفسیر داستان خضر» ذیل «خضر: آب حیات، مرد کامل».

در هر کجا که قدم بگذارد، آن جا دیگر جا و مکانی نیست و از آن جا و مکان اثری باقی نمی ماند.

آن صبح سعادت‌ها چون نورفشان آید	آنگاه خروس جان دربانگ و فغان آید
خورنور درخشانند پس نوربرافشانند	تن گرد چوبنشانند جانان بر جان آید
مسکین دل آواره آن گمشده یکباره	چون بشنود این چاره خوش رقص کنان آید
جان به قدم رفته در گتم عدم رفته	با قد به خم رفته در حین به میان آید
دل مریم آبستن یک شیوه کند با من	عیسی دوروزه‌ی تن در گفت زبان آید ^{۱۲۴}
دل نور جهان باشد جان در لمعان باشد	این رقص کنان باشد آن دست زنان آید
شمس الحق تبریزی هر جا که کنی مقدم	آن جا و مکان دردم بی جا و مکان باشد. (۲/۵۰)

پیش از این، در تفسیر داستان خضر، ضمن تفسیر آب حیات، اشاره کردیم که حق در ولی کامل می زید. در مستی حاصل از فنای فی الله، که همراه محو انانیت عارف است، آنچه عارف می گوید و می کند، در واقع، کرده و گفته حق است. شمس اگر، چون منصور، دم از انا الحق می زند، این او نیست که چنین می گوید؛ بلکه حق است که از زبان او سخن می گوید؛ و یا، به تعبیر مولوی، دم باده حق است که انگیزه چنان سخنی است.

الحق تونگفتی و دم باده او گفت / ای خواجه منصور تو بر دار چرایی؟ (۶/۱۸)

مولوی، پس از رفتن شمس، چنانکه گفتیم، او را در وجود خویش می یابد و خود شمس می شود به همین سبب است که او مخزن اسرار است. چشمه دل او از وجود شمس پری خانه حسن است؛ و اگر جان او آشفته و شیدا است، شیدای معشوق و محبوبی است که در خانه دل اوزیست می کند. درنگ مولوی در غار تاریک دنیا، در حالی که دلدار یا شمس از آن بیرون رفته است، بدان سبب است که ظاهر کار چنین می نماید. اما شمس در حقیقت در جان و دل مولوی است، و سراسر جان او را در پرتو نور خود به لمعان درآورده است. جان مولوی، چون مریمی که از عیسی حامله است، حامل شمس است؛ و از این روی است که او مخزن اسرار الهی است؛ و در عالم کثرت، در پی زنا ربندگی و تصفیة روح از طریق عشق و خدمت معشوق است؛ و در خانه عشق شمس اعتکاف گزیده است تا همواره مست از باده عشق و معرفت باقی بماند.

(۱۲۴) مریم ۱۹: ۲۹؛ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نَكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا.

در غار فتم^{۱۲۵} چون دل و دلدار حریفند دلدار چو شد، ای دل، در غار چرایی
 آن شاه نشد لیک پی چشم بد این گو گر شاه بشد مخزن اسرار چرایی...
 بر چشمه دل گرنه پری خانه حسنت ای جانِ سراسیمه پری وار چرایی
 ای مریم جان گرتونه ای حامل عیسی زان زلف چلیپا پی زنار چرایی
 گر از می شمس الحق تبریز نه مستی پس معتکف خانه خمار چرایی؟ (۶/۱۸، ۱۹)

چنانکه ضمن توضیح تلمیح آسمان چهارم و بالا رفتن عیسی دیدیم، مفسران نوشته اند که خداوند عیسی را به آسمان چهارم برد. در فصوص الانبیاء آمده است که جبرئیل عیسی را به آسمان برد. به هر حال، در این روایتها اختلافی وجود ندارد؛ زیرا خداوند فاعل اصلی است؛ و کار بالا بردن عیسی توسط جبرئیل هم که صورت گرفته باشد، در حقیقت حق او را به آسمان برده است. نوری که در آینه جان صوفی تجلی می کند هم حق می تواند باشد هم جبرئیل؛ و اتحاد جانهای مؤمنان نیز به سبب آن است که همه از نور واحدی است که در اصل همان نور حق است. شمس نیز، به عنوان پیرو ولی کامل عصر مولوی، آبتن از همین نور است؛ و آنگاه که مولوی شمس را از دست می دهد و از یافتن او نومید می شود، همین نور را در وجود خود کشف می کند. شمس در حضور چون مریمی است که آبتن و حامل این نور است؛ با اینهمه، در غیبت شمس؛ مولوی آن نور را — که شمس به سبب برخورداری از پرتو آن شمس شده بود — در خویش می یابد. لحظاتی که این احساس به مولوی دست می دهد لحظات بسط و شور و شادی عارفانه اوست، لحظاتی است که ناامیدی حاصل از فراق شمس به امید بدل می شود. در غزلی که حاصل یکی از این لحظه های بسط است مولوی شمس را مریمی می بیند که هر چند لذت حضور او را در عالم واقع از دست داده است از لذت احساس نور حق در دل خویش سرشار است. در این لحظه و لذت ناشی از این احساس است که مولوی خطاب به جان — که هم «من» خود اوست و هم می تواند «من» همه کسانی باشد که با او اشتراک حال دارند — سفارش می کند که نومید و مأیوس نباشد، زیرا معشوق حقیقی از غیب باز آمده است:

نومیدمشو جانا کاومید پدید آمد اومید همه جانها از غیب رسید آمد
 نومیدمشو گرچه مریم بشد از دست کان نور که عیسی را بر چرخ کشید آمد
 نومیدمشو، ای جان، در ظلمت این زندان کان شاه که یوسف را از حبس خرید آمد...

(۱۲۵) مولوی ترکیب «غار جهان» را نیز در کلیات شمس آورده است: از غیب یکی لعلی در غار جهان آمد / وان لعل شده حیران در عزت کان من. (۴/۱۵۵)

ای روزه گرفته تراز مایده بالا روزه بگشا خوش خوش کان غُره عید آمد. (۲/۵۵)

آمدن غُره عید، که تصویری از لحظات نزدیکی وصل و پیوند نور حق با دل عارف است و توأم با یافت و احساس معرفت الهی و معارف غیبی یعنی مایده آسمانی است، به دنبال ریاضت و گرسنگی یا روزه گرفتن است. در غزلی که به دنبال غزل فوق می آید، عید آمده است و لحظات احساس نزدیکی وصل و پیوند با حق گذشته و وصل اتفاق افتاده است. این اتفاق به سبب آن است که اکنون مولوی مستِ حضورِ همان نوری است که از جمله او را «معمد سدره» می خواند که از «عرش مجید» آمده است و یا «قیصر مهر و یان» که از «قصر مشید» آمده است. این «معمد سدره» و «قیصر مهر و یان» همان نور آسمان و زمین است که جبرئیل و شمس از جمله تجلیات او در مراتب هستی است؛ و بنابراین، هر کدام می تواند ممثل حق در مرتبه ای از ظهور باشد.

عید آمد و عید آمد وان بخت سعید آمد	بر گیر و دهل می زن کان ماه پدید آمد
عید آمد، ای مجنون غلغل شنواز گردون	کان معمَد سدره از عرش مجید آمد
عید آمده جو یان رقصان و غزل گو یان	کان قیصر مهر و یان زان «قصر مشید» آمد...
من بنده آن شرقم در نعمت آن غرقم	جز نعمت پاک او منحوس و پلید آمد (۲/۵۶۰)

همان طور که مریم توسط جبرئیل از نور حق و روح خداوند حامل عیسی می گردد، سالک طریقت از دم پیرو ولی کامل حامل عیسی معنی می گردد و خود عیسی نفس می شود. به همین سبب، مولوی — که بعد از شمس، وی را در وجود حسام الدین چلبی می بیند و او را خلیفه خود می کند — کسی را که می تواند از نفسی جیب مریم را حامل معنی کند و از وی عیسی نفسی سازد حسام الدین می داند، که مجمع ارواح است و بحری است که دیگران در مقابل او سیل و فرات اند.

در دل عارف تو هر دو جهان یاره شود	کی درآید به دو چشمی که ترا دیدخی
جیب مریم ز دمش حامل معنی گردد	که منم کز نفسی سازم عیسی نفسی
مجمع روح توی، جان به تو خواهد آمد	تو چو بحری همه سیل اند و فرات واری...
ای ضیاء الحق ذو الفضل حسام الدین، تو	عارف طبّ دلی بی رگ و نبض و معّجسی. (۶/۱۴۹)

همین مریم شدن و عیسی زایی از دم شمس نیز حاصل می شود:

گشت جان از صدر شمس الدین یکی سودایی در درون ظلمت سودا و را دانایی...

یک نفس در پرده عشقش چو جانت غسل کرد
همچو مریم از دمی بینی نوعیسی زاییسی.
چون بزدای همچو مریم آن مسیح بی پدر
گردد این رخسار سرخت زعفران سیمایی. (۶/۱۱۵)

مریم: جان

عیسی زایی: بیان سخنان معرفت آمیز و عرفانی

چنانکه از ابیات اخیر برمی آید، عیسی زایی، هم به معنی تحقق جوهر الهی در انسان است که از طریق عشق به حق حاصل می شود، و هم ممکن است به معنی بیان معارف و حقایق باشد که به دنبال تحقق جوهر الهی امکان می پذیرد. هر جانی، تا وقتی که از نور الهی و تابش انوار حق بی بهره است، همچون مریمی است که به عیسی آستن نشده است. اما استعداد قبول نور خدا و آبستنی از عیسی بالقوه در او موجود است. سپردن طریقت و طی مراحل سلوک و عنایت حق و دستگیری پیر و نیز عشق، که در نهایت به تسلیم به محبوب و محو اراده در اراده محبوب منجر می گردد، این قوه را به فعل درمی آورد. حجاب از جان برمی خیزد. جان مظهر انوار غیب می گردد و از عیسی آستن می شود. سخنان بکرو معرفت آمیزی که به دنبال این تحوّل روحی از زبان عارف خارج می شود نتیجه ادراک صور و معارفی است که نه از راه اکتساب بلکه از چشمه جان و دل می جوشد و بر لب جاری می گردد؛ و این به منزله زادن عیسی است.

جان خواسته ای جان اینک من و اینک جان جانی که تراب و تبرقع سرجه هم زن
خواهی که به هر ساعت عیسی نویزاید زان گلشن خود بادی بر چادر^{۱۲۶} مریم زن. (۴/۱۵۳)

مولوی، در مثنوی، اشاره می کند که جانها در اصل خود عیسی دم اند. آنچه سبب نهان ماندن این قدرت است، حجابهای ناشی از شرایط زیست در دنیا و زندگی مادی است. اگر این حجابها برخیزد، گفت هر جانی مسیح آست و مرده را زنده می کند. برای رسیدن به این مرتبه، خودداری از حرص و دلبستگی به آب و نان اینجهانی لازم است.

عالمی را یک سخن ویران کند رو بهان مرده را شیران کند

(۱۲۶) در اینجا «چادر مریم» به معنی چادر روح است؛ و منظور از چادر مزاج انسانی است که از ترکیب اخلاط به وجود می آید و سبب قوام کالبد است؛ به همین سبب قالب و کالبد نیز می توان معنی کرد. مولوی در بیت می گوید: از بلغم و صفرای ما / وز خون و از سودای ما / زین چار خرقه روح را ای شاه چادر ساختی. (۵/۱۸۶)

یک دمش زخمست و دیگر مرهمست	جانها در اصل خود عیسی دمست
گفت هر جانی مسیح آساستی	گر حجاب از جانها برخاستی
صبر کن از حرص و این حلوا مخور. ^{۱۲۷}	گرسخن خواهی که گویی چون شکر

خودداری از حرص ورزیدن و دلبستگی به این جهان ثمره اش پیوند و برخورد جان کلی یا نور حق با جان جزوی است. پیوند و تماس جان کل با جان جزوی انسان حامله شدن جان جزوی را سبب می شود از نور جانِ جان، همچون حامله شدن مریم از مسیح. جانی که از جانِ جان حامله می گردد، جهان را از وجود خود حامله می کند. او پیرو ولی کاملی است که عیسی روح جهانیان را با دم آسمانی خویش می زایاند.

جان کل با جان جزو آسیب کرد	جان از و دُری ستد در جیب کرد
همچو مریم جان از آن آسیب جیب	حامله شد از مسیح دلفریب
آن مسیحی نه که بر خشک و ترست	آن مسیحی کز مساحت برترست
پس زجان جان چون حامل گشت جان	از چنین جانی شود حامل جهان ^{۱۲۸} .

این از عیسی حاملان اند که از لعل لب معشوق شراب نوشیده اند، و از خنده او شکر خاییده اند، و می توانند نشانه های این باده را به هوشیاران بنمایند. و اگر بخواهند، عیسی هوشیاران را بزایند.

از لعل لبش شراب نوشید	وز خنده او شکر بخایید
چون روز شود به هوشیاران	زین باده نشانه وانمایید
در جیب شما چو در دمیدند	عیسی زایید اگر بزایید... (۲/۱۰۸)

مریم: گلها و گیاهان، نیشکر

نفس باد بهاری زمین سرد و خاموش را از گلها و گیاهان آستن می کند، و نیز بر شاخه های خشک گیاهان گل و برگ می رویاند. مستی که از شراب انگوری مست است آنچه خورده است برمی گرداند و، به تعبیری دیگر، شکوفه می کند؛ و شکوفه های آن کس که از باده روحانی مست است سخنان معرفت آمیزی است که از دلش به سوی زبان می آید و جاری می شود. گلها و سبزه ها و گیاهانی که در بهار می رویند نیز به منزله شکوفه های بهار مست است. بهار جهان شکفتن گلها و گیاهان است؛ و بهار جان نشاط و خرمی حاصل از

احساس پیوند جان با جان جان که ظهور محسوس و عینی آن سخنان معرفت آمیز و طرب انگیز عارف است. از گلها و گیاهان بهاری و زمینی بوی خوش عطر در دشت و صحرا پراکنده می شود؛ و از سخنان عارف بوی محبوب، که چون بوی نافع تناری است، بر دشت و صحرای دلها می وزد. باغ، پس از تحمل رنج و سختی زمستان، از دم بهار خرم و کامل و شاد می شود و دم بهاری بر او می وزد؛ عارف نیز، پس از سختی ریاضت و ذکر و خلوت نشینی، آینه جلوه حق می گردد و نور حق در دلش فرودمی آید. گلها و گیاهان چون حوریان زاده از میان خاک سیاه، و چون مریمان حامل از دم فرشته اند؛ عارفان نیز جانشان، پس از آنکه به نور حق آبستن می شود، چون مریمان آبستنی هستند که از دم حق حامله اند و از زندان تعلقات مادی و بندهای اسارت تن رسته و آزادند. دیدار بهار و رستاخیز جهان مولوی را به یاد بهار جان و تعالی و شکوفایی روح در نتیجه آسیب جان جزوی با جان کل می اندازد.

ز بهار جان خبر ده همه ای دم بهاری	ز شکوفه ها تا دلم که نوهم زوی خماری
بشکف که من شکفتم تو بگو که من بگفتم	صفت صفا و باری ز جمال شهر یاری ...
چونسیم شاخه ها را به نشاط اندر آرد	بوزبده دشت و صحرا دم نافع تناری
چو گذشت رنج و نقصان همه باغ گشت رقصان	که ز بعد عسری بگشاد فضل باری ...
همه مریمند گویی به دم فرشته حامل	همه حوری بند زاده زمین خاک تاری. (۶/۱۴۱)

مولوی، در شعری که مطلع آن خبر از آمدن ماه رمضان می دهد، ضمن ترکیب «مریم نی»، نیشکر را به مریم تشبیه می کند. در این شعر، مولوی انسان غافل از حق و اسیر تعلقات را دعوت به ترک حلوا می کند و توجه به حلوایی می دهد. گرفتاری مرغ روح در زندان بیضه این جهان ناشی از توجه و لذت جویی انسان از حلوا و غذای اینجهانی و عوارض ناشی از آن است. اگر انسان چون نی درون خویش را از غذای اینجهانی خالی کند و لب بر لب نایی بگذارد، آنگاه از دم او پرمی شود و شکر مایده آسمانی می خورد. به سبب خالی بودن و تهی بودن نیشکر است که بادی که بر آن می وزد در آن قند مضمّر است، و لین باد آن را از شکر سرشار می کند. پس نی مثل مریمی است روزه دار که باد بهاری — که خود از انفاس خداوند است — آن را از عیسی شکر حامله می کند. انسان نیز به شرطی جبرئیل در او می دمَد و چون مریمش از عیسی روح و نور حق حامل می کند که، از طریق روزه و گرسنگی، چون نی درون خود را خالی کند، تا استعداد دریافت نفخه حق را — که در آن، قند مایده روحانی و غذای جان مضمّر است — حاصل کند.

خالی شو خالی به لب بر لب نایی نه چون نی زد قش پُر شو وانگاه شکر می خا
بادی که زند برنی قندست در و مضمر وان مریم نی زان دم حامل شده حلویا. (۷/۹۱)

در ترکیب «مریمان شکرستان»، که مولوی در شعری آورده است، نیز مریم در مرتبه اول به مفهوم نیشکر است و «مریمان شکرستان» یعنی نیهای رویده در نیستان یا نیهای مزرعه نیشکر، که چون توسط حق بر آنها بادی که قند در او مضمر است بوزد، از شکر آبستن می شوند. مولوی در بیتی از یک ترجیع بند، که ترکیب «مریمان شکرستان» نیز در همان ترجیع بند آمده است، می گوید:

هین چو خورشید و مهی از مه و خورشید تو به / می ستان نور ز سبحان و به خلقان می ده. (۷/۱۳۵)

این کس که نور از سبحان می گیرد و به خلقان می دهد هم جبرئیل است و هم می تواند شمس باشد. خداوند در داستان مریم می فرماید: فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا^{۱۲۹} این روح، چنانکه گفتیم، همان جبرئیل است و، بنابراین، نام دیگر جبرئیل را علاوه بر «روح القدس» و «عقل فعال»، «روح الله» نیز می توان دانست. ارواح آدمیان از همین جبرئیل است و از قوه به فعل آورنده نفسهای ناطقه آدمیان نیز، همین فرشته است. این فرشته مدبر عالم کون و فساد و واسطه وحی میان حق و انبیا و بخشنده حکمت و معرفت به متألّهانی است که عقل آنها به درجه عقل مستفاد رسیده است^{۱۳۰}. ولی کامل یا پیر خود به منزله جبرئیلی است در میان خلق. او نیز نور از سبحان می گیرد و به خلقان می دهد. به همین سبب، مولوی به شمس نیز همان قوتهایی را نسبت می دهد که به جبرئیل نسبت داده شده است؛ و او را گاهی با همان نامی می خواند که جبرئیل را بدان می خوانند. جبرئیل است که تأثیر روح و نور خدا را می گیرد و به عالم کون و فساد می دهد، تا گلشن سبز و خرم می شود و گلها لب و رخسار به خنده می گشایند و نیا از شکر بارور می شوند؛ و شمس است که نی جانها را، که از شکرستان و نیستان عالم غیب و ناکجا آباد ارواح به این جهان آمده اند و به تنها تعلق گرفته اند، از نور حق آبستن می کند. آب حیات و باد صبای مولوی، که انفاس حق را بدو

(۱۲۹) مریم ۱۹: ۱۷.

(۱۳۰) در این باره و برای آشنایی بیشتر با عقل فعال و ارتباط آن با جبرئیل و عطای علم و وحی، از جمله — رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و نسل اسباب و مسببات، مقدمه، صص سه تا نه و من، ص ۲۷؛ — نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، صص ۲۷۱ و بعد؛ — مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، کتاب المصارع والمظارحات، ص ۴۵۰ و بعد؛ و نیز — مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳؛ رساله بستان القلوب، ص ۳۸۲؛ — رساله نفس، صص ۱۱ — ۲۷.

می رساند و روح او را از لذت و شیرینی معرفت آکنده می کند، شمس تبریزی است.

نه تو خورشید بدی بنده چو استاره روز	نه تو چون شمع بدی بنده ترا همچو لگن؛
بی تو ای آب حیات من وای باد صبا	کی بخندد دهن گلشن و رخسار سمن
تا ز انفاس خدا در ندمد روح الله	مریمان شکرستان نشوند آبستن

مولوی در غزلی باد را جبریل و مخاطب را شاخ گل و مریم می خواند. باد بهاری به جنبش و رقص درمی آید، و شاخ گلی را به جنبش و فعالیت وامی دارد، و رقص و حرکت و جنبش این سبب سبزی و شادابی باغ می گردد. این تصویر طبیعی را می توان در مقایسه با انسان تفسیر کرد. انسان چون شاخ گل است. روح و جان او مثل گل است، و تن او مثل شاخ گل که پای در خاک و زمین دارد. این شاخ گل را فکر می جنباند که خود ناشی از جان و روح انسانی است. قول و فعل انسان، که نمایش جنبش اوست، خمیرمایه فکر و جان او را گواهی می دهد^{۱۳۱}. از رنگ و بوی گل جان و فکر، که در صورت محسوس قول و فعل ظاهر می شود، می توان دریافت که آیا جان اسیر شهوات و امیال و صفات پست و بی ارزش حیوانی است و به جهان مادی و تعلقات آن دل بسته است یا متوجه عالم روحانی و جویای حکمت و معرفت حقیقی و روحانی؟ جانی که متوجه اصل خویش باشد و خود را آینه و ار مظهر تجلی انوار آسمانی و مهبط انفاس روحانی کرده باشد چون مریم است، و فکری که از این جان مایه می گیرد چون جبرئیل است؛ زیرا چنین جانی فیض از نور و نفس حق، که به واسطه فرشتگان عطا می شود، می گیرد؛ در چشم انداز دیگر عقلی است که به درجه عقل مستفاد رسیده و به عقل فعال یا جبرئیل پیوند دارد — قول و فعلی که از جنبش جبرئیل جان و فکر و جنبش مریم تن در این حال حاصل می شود عیسی گُلروی است که سبب حیات مردگان و شفای کوران می گردد. این عیسی گُلروی همچنان می تواند معنی و معرفتی فرض شود که، چون در قول ظاهر می شود، غذای روح و جان تشنگان معرفت می گردد؛ و برخلاف غذاهای زمینی که حاصل جهان کون و فساد است و به معده می رود، چون کیتباد بر تختگاه دماغ انسانها تکیه می زند.

شاخ گلی باغ ز تو سبز و شاد	هست حریف تو درین رقص باد
باد چو جبریل و تو چون مریمی	عیسی گُلروی ازین هر دو زاد
رقص شما هر دو کلید بقاست	رحمت بسیار برین رقص باد
تختگاه نسل شما شد دماغ	تخت بود جایگاه کیتباد

(۱۳۱) قول و فعل آمد گواهان ضمیر / زین دو بر باطن تو استدلال گیر. (مثنوی)

میوه هر شاخ به معده رود زانکه برُستست ز کون و فساد... (۲۲۶۱)

مولوی، در مثنوی نیز، جنبش تن را ناشی از فکر می داند و فکر را به باد تشبیه می کند. باد ممکن است از مشرق بوزد؛ که در این صورت باد صباست که مایه سرسبزی و خرمی می شود؛ و ممکن است از مغرب بوزد که در این صورت باد دبور است که خصوصیتی در مقابل و ضد صبا دارد. باد فکرت نیز مشرقی و مغربی خاص خود دارد. باد صبای فکر مشرقش یا محل وزیدنش مشرق عالم غیب است^{۱۳۲} و باد دبور فکر محل وزیدنش مغرب این جهان است. جهت جنبش و فعالیت تن حاکی از سرشت و ماهیت باد فکرتی است که انگیزه جنبش و کوشش انسان است. اگر انسان خود را از قید تعلقات و توجه به عالم ماده و لذتهای جسمانی و مادی رها کرده باشد، جنباننده او باد صبای فکرت است که از مشرق، یعنی عالم غیب، بر دل او می وزد و جهت جنبش و کوشش او به سوی تعالی و بازگشت به عالم روحانی است. و اگر انسان خود را از قید تعلقات و توجه به عالم ماده رها نکرده باشد، نفس و امیال نفسانی بر او غلبه دارد و جنباننده او باد دبور فکرت است که از مغرب، یعنی عالم ماده و محسوس، می وزد و جهت جنبش و کوشش او به سوی هر چه بیشتر غرق شدن در عالم مادی و دلبستگی به لذتهای اینجهانی است. انسانی که نفس بر او غلبه دارد، مثل ماه است که جماد است و مشرقش خورشید عالم محسوس است؛ و انسانی که بر نفس خویش غالب آمده و جویای حقیقت است، دل و جان، که از عالم مادی نیست، بر او حاکم است و از خورشید عالم غیب، که خورشید عالم محسوس به منزله قشر و عکس آن است، نور می گیرد و مشرقش جانِ جانِ جان است.

این بدن مانند آن شیر علم	فکر می جنباند او را دمبدم
فکر کان از مشرق آید آن صباست	وانکه از مغرب دبور با و باست
مشرق این باد فکرت دیگرست	مغرب این باد فکرت زان سرست
مه جمادست و بود شرقش جماد	جانِ جانِ جان بود شرق فواد
شرق خورشیدی که شد باطن فروز	قشر و عکس آن بود خورشید روز... ^{۱۳۳}

با در نظر گرفتن مناسبتها و شباهتهایی که میان زوجهای عالم غیب و عالم محسوس، مشرق

(۱۳۲) مولوی در بیتی عیسی را، که روح الله است و گفتیم گاهی به عنوان استعاره برای روح و جان به کار می رود، به «باد صبا» تشبیه کرده است: بهر تواضع بر خری بنشست عیسی ای پدر / ورنه سواری کی کند بر پشت خرباد صبا؟ (۷/۱۳۷)

(۱۳۳) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۴۵۸.

و مغرب، خورشید و ماه، و دل و نفس وجود دارد، همچنین می توان جان و دل را، که محل تابش انوار حق است، مشرق باد صبای فکر و نفس را، که محل و انگیزه تمایلات شهوانی و مادی و لذا بد جسمانی است، مغرب باد دبور فکر تفسیر کرد؛ که اولی سبب جنبش و کوشش انسان به سوی تعالی و عالم معنی، و دومی سبب جنبش و کوشش انسان به سوی پستی و عالم مادی و لذت های جسمانی است. مولوی، به دنبال شعری که از مشوی نقل کردیم، به اینجا می رسد که

نقشبندانند در جو فلک	کار سازانند بهر لی و لک
گر نبینی خلق مشکین جیب را	بنگر ای شب کور، این آسیب را
هر دم آسیبست بر ادراک تو	نبت نو نورسته بین از خاک تو
زین بُد ابراهیم ادهم دیده خواب	بسط هندستان دل را بی حجاب. ۱۳۴

و در بیتی از کلیات شمس نیز، هم به شرق بودن دل و خورشید بودن حق و هم به ابراهیم ادهم اشاره شده است:

خورشید حق دل شرق او شرقی که هر دم برق او/ برپوره ادهم جهد بر عیسی مریم زند. (۲/۴)

درخت خرما: عالم غیب

خرما: طعام معرفت

در قسمت اول، ضمن توضیح تلمیحات درباره چگونگی باردار شدن مریم از عیسی توسط جبرئیل، با استفاده از بعضی تفاسیر سخن گفتیم. در قرآن کریم، برخلاف اناجیل که از ولادت عیسی در بیت لحم سخن می گویند، از ولادت شگفت و معجزنمای عیسی در زیر درخت خرما سخن رفته است. حادثه تولد عیسی در قرآن کریم، برخلاف تفسیرها که کوشیده اند با استفاده از روایات و تورتی تا حدی توجیه پذیر و طبیعی به ماجرا بدهند، بسیار رمزآمیز و قابل تأمل است و امکان تأویل آن را بر اساس عرفان و حکمت اشرافی میسر می سازد. بنابر آیات قرآن کریم، مریم، قبل از اینکه جبرئیل بر او ظاهر گردد، از کسان خویش کناره می گیرد و به مکانی می رود که با صفت «شرقی» توصیف شده است: **وَإِذْ كَرَفَى الْكِتَابِ مَرَّتَمَ إِذَا انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا**^{۱۳۵}. در همین مکان شرقی، مریم پرده ای در برابر خویش می گیرد تا میان او و دیگر مردمان حایل باشد. بعد از این است که

(۱۳۴) همان جا، ص ۴۵۹.

(۱۳۵) مریم ۱۶:۱۹.

خداوند روح خود را به سوی او می‌فرستد؛ و این روح به سان جوانی نیکوروی در مقابل وی متمثل می‌گردد: فَأَتَّخَذْتُ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا^{۱۳۶}. منظور از روح خدا را — که در مقابل مریم به صورت جوانی می‌ایستد — مفسران جبرئیل نوشته‌اند. اما دربارهٔ اینکه چرا «مکان شرقی» در قرآن کریم آمده و منظور از حجاب چیست و علت گوشه‌گیری مریم از مردم چه بوده است، اقوال مختلفی نقل شده است^{۱۳۷} که روایتی که در توضیح تلمیحات نقل کردیم یکی از آنهاست. آنچه در اینجا باید بگوییم تشابه آغاز داستان مریم با داستانهای رمزی سهروردی است. در این داستانها، هستهٔ اصلی ماجرا دیدار سالک با عقل فعال یا جبرئیل در عالم مثال و گفتگوی میان آن دوست. این دیدار برای سالک، به دنبال ریاضتهایی که در گرسنگی و ذکر و خلوت نشینی خلاصه می‌شود، اتفاق می‌افتد؛ و سالک «من» برتر و ملکوتی خویش را در هیئت عقل فعال دیدار می‌کند، و از اوبی واسطه کسب فیض و معرفت می‌کند^{۱۳۸}. عالم مثال، که واقعه‌های عرفانی و مکاشفه‌ها و شهودهای روحانی و نیز رؤیاهای صادقه در آنجا اتفاق می‌افتد، عالمی است که در جغرافیای روحانی — نفسانی در میان عالم معقول و عالم محسوس واقع شده است. طرح این عوالم ابتدا توسط شیخ اشراق عنوان شد و بعدها توسط دیگران مانند ابن عربی، داود قیصری، عبدالکریم جیلی، صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، عبدالرزاق لاهیجی، محسن فیض کاشانی و دیگران مورد بحث و توضیح و تحلیل قرار گرفت. بر حسب طرح شیخ اشراق، عالم مثال در میان عالم معقول و عالم محسوس واقع است. عالم معقول عالم عقول و نفوس یا فرشتگان است که از هر گونه جنبهٔ مادی عاری است. و عالم محسوس عالم مادی است که زمین و آسمان ما را در بر می‌گیرد. در ارتباط با نور و ظلمت، عالم معقول مشرق و عالم محسوس مغرب گفته می‌شود. عالم مثال برزخی است در میان این دو عالم که از یک سو با مغرب و از سوی دیگر با مشرق ارتباط دارد. از تمام موجودات و اشیایی که در دو عالم دیگر وجود دارد، خواه مادی و خواه معنوی، مثال و نمودگاری در این عالم وجود دارد؛ با این تفاوت که موجودات این عالم نه مثل موجودات عالم معقول روحانی صرف‌اند، و نه مثل موجودات عالم محسوس مادی‌اند، بلکه موجوداتی هستند دارای صورت و عاری از ماده مانند تصاویری که در آینه منعکس می‌شود. به همین جهت، بدانها صور معلقه گفته‌اند^{۱۳۹}. در

(۱۳۶) مریم ۱۷:۱۹. — کشف‌الاسرار، ج ۶ ص ۲۶ و بعد.

(۱۳۸) منظور از داستانهای رمزی داستانهایی مثل حی بن یقطان از ابن سینا و نیز عقل سرخ، آواز پر جبرئیل و کلمات ذوقیه از سهروردی است.

(۱۳۹) دربارهٔ عالم مثال و کسانی که دربارهٔ آن سخن گفته‌اند و نیز نشانه‌های آن در کیش مزدایی — ارض ملکوت. این کتاب بتمامی تحقیق دربارهٔ همین موضوع است.

اینجا مجال برای بحث تفصیلی دربارهٔ این عالم نیست و به همین اندازه بسنده می‌کنیم. غرض از این اشاره این بود که عالم مثال نسبت به عالم ماده و مغرب مشرق است، و نسبت به عالم معقول و مشرق مغرب. و در این عالم، که به منزلهٔ شرق عالم محسوس است، دیدارهای روحانی و واقعهٔ برخورد با جبرئیل رخ می‌دهد. بنابراین، می‌توان رفتن مریم به مکان شرقی و دور شدن از اهل را به عروج روح به عالم مثال و تجربهٔ واقعهٔ دیدار با جبرئیل پس از اعتزال و کناره‌گیری از خلق، که خود بخشی از ذکر و خلوت و ریاضت است، دانست. بدین ترتیب، مریم در عالم مثال با جبرئیل دیدار می‌کند و با او سخن می‌گوید. این دیدار، که به منزلهٔ تحقق جوهر الهی انسان و دیدار با «مِنْ مَلَكُوتِي» است، در تصویر آبستنی از عیسی مصور شده است. مریم طی این واقعهٔ روحانی به گنج نهان درون خویش پی می‌برد و آن را در درون خویش کشف می‌کند، و از طریق این کشف درمی‌یابد که حقیقت وجود او چیست و از کجا آمده است. واقعه دوام ندارد؛ و مریم، پس از باروری از حقیقت، به عالم واقع بازمی‌گردد. این عالم محسوس نسبت به آن مکان شرقی، که واقعهٔ دیدار در آنجا اتفاق افتاده است، مکانی است دور. مریم، در پایان واقعه، در حالی که از عیسی آبستن است، با بار خود به مکانی دور می‌رود: فَانْتَبَذَتْ بِهٖ مَكَانًا قَصِيًّا^{۱۴۰}. روحی که لذت دیدار با «مِنْ مَلَكُوتِي» را دریافته است، چون به جهان محسوس بازمی‌گردد، احساس غربت و تبعید می‌کند؛ آب و نان این جهان بر او ناگوار می‌گردد، و لذتهای این جهانی بر دلش سرد می‌شود. اندوه و رنج حاصل از دوری از یار و دیار، و شوق بازگشت به اصل و وطن او را به زهد و گوشه‌گیری از خلق می‌کشاند. حال چنین کسی حال آدم تبعید شده از بهشت است. بیتابی روحی بیدار و آگاه، که از تجربهٔ مشاهده و درک لذت دیدار یار باز آمده است، در درون زندان جسم و زندان جهان، موجد دردی چون درد زادن است. این درد، با پیوستن روح به اصل، در طی دیدارهای روحانی و موقتی تسکین می‌یابد، و با مرگ، پیوند روح با اصل و برگشت به وطن همیشگی تحقق می‌پذیرد و درد و اندوه فراق پایان می‌پذیرد. مریم را درد زه به سری تنهٔ خرما بن باز می‌آورد: فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ النَّخْلَةِ (مریم ۱۹: ۲۳)، در حالی که آرزوی مرگ می‌کند و آرزوی فراموش شدگی؛ زیرا مرگ پیوند جاودانهٔ روح را با عالم حقیقی و اصلی میسر می‌سازد: قَالَتْ بِأَلَيْسَىٰ مِنْ قَبْلُ هَٰذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا نَسِيًّا^{۱۴۱}. صاحب کشف الاسرار، که سعی دارد در ترجمهٔ آیات خدا کثرت را در بازگرداندن معانی به فارسی رعایت کند، در ترجمهٔ این آیه می‌نویسد: «درد زه خاستن او را بازآورد که با تنهٔ خرما بن شد... و گفت: کاشک من بمردمی پیش از این، و من چیزی

بودمی گذاشته و فراموش شده^{۱۴۲}».

اما این نخله، که درد زه مریم را به سوی آن می راند، خود مظهر و رمز عالم مثال است. این معنی رمزی نخله مریم را می توان در ارتباط با نخله ای که خواهر آدم است و از مازاد گیل آدم خلق شده است دریافت. این موضوع خواهر آدم و نخله در فصل هشتم از کتاب الفتحاحات المکبة ابن عربی آمده است. خلاصه مطلب چنین است که وقتی خداوند حضرت آدم را خلق می کند، از خمیرمایه صلصال او مازادی برجای ماند. خدا از این مازاد نخله ای می آفریند که این گیاه خواهر آدم و بنابر این عمه ماست. پس از خلق نخله، باز هم مازادی از گیل آدم باقی می ماند که به قدریک دانه کنجد وزن دارد. در همین مازاد است که خداوند زمین و آسمانها و زمینها و نیز هزاران امر دیگر را، که وجود حقیقی آنها با برهان و استدلال عقل مانعة الجمع است، ترتیب می دهد و

با این وصف، همه این مجموعه در برابر عظمت و وسعت این «زمین» بیش از حلقه ای نیست، سرگشته و حیران در بیابان این زمین ما... آن زمین مرغزاری است وسیع که در آن، عارفان دیدگان خود را خشنود و شاد کام می سازند؛ در آنجا نشو و نما می کنند و به دلخواه خود به هر جا می روند و می آیند...^{۱۴۳}»

چنانکه اشاره کردیم، قرآن کریم از ولادت عیسی در بیت لحم، سخن نمی گوید و به ولادت عیسی در زیر درخت خرما اشاره می کند. هنری کربن می نویسد:

بین نخله مریم و نخله ای که «خواهر آدم است و مظهر و ممثل ارض فلکی» است، همان جا که مسیح کودک به دنیا آمد، برخی از مفسران قرآن وجود رابطه ای را مجاز می دانند^{۱۴۴}.

و سپس در تعلیقات کتاب خود به پاره ای از این روابط اشاره می کند. از قول فخرالدین رازی، به عنوان یک مفسر سنی، نقل می کند که «نخله ای که بارور نشده بوده مثلی برای مریم است^{۱۴۵}». از قول ابن عربی، به عنوان یک مفسر صوفی، می نویسد: «نخله روح تو که به سوی آسمان روح قد برمی افرازد، در پرتو پیوستن توبا روح القدس^{۱۴۶}». روزبهان

(۱۴۲) کشف الاسرار، ج ۶ ص ۲۴.

(۱۴۳) الفتحاحات المکبة، ج ۱ ص ۱۲۶ و بعد (به نقل از ارض ملکوت، ص ۲۰۱).

(۱۴۴) ارض ملکوت، ص ۲۰۰. (۱۴۵) مفاتیح الغیب، ج ۵ ص ۷۸۴ (به نقل از ارض ملکوت، ص ۲۰۹).

(۱۴۶) تفسیر منسوب به ابن عربی، ج ۲ ص ۴ (به نقل از ارض ملکوت، ص ۲۰۹).

شیرازی با همین اندیشه مریم را نمونه حالت عارف می داند^{۱۴۷}. و اسمعیلیه تمام سوره را در رابطه با نبوت باطنیه تفسیر کرده اند و نخله را مظهر حکمت و غذای روح دانسته اند^{۱۴۸}. طبرسی، به عنوان یک مفسر شیعه اثنی عشری، نخله مریم را با نخله آسمانی، که در حدیث مروی از امام جعفر صادق (ع) آمده است، ارتباط داده است^{۱۴۹}. و محسن فیض «مکان شرقی» را در آیه سابق الذکر «ارض ائمه» — که در بحار الانوار مجلسی (ج ۵، ص ۳۱۹) آمده است و تصویر دیگری از عالم مثال در چشم انداز تفکرات شیعی است — تفسیر کرده است^{۱۵۰}.

نخله مریم را می توان همچنین با درخت طوبی در داستان رمزی عقل سرخ سهروردی که در یکی از کوههای قاف (افلاک عالم مثالی) واقع است و سیمرغ بر بالای آن آشیان دارد مقایسه کرد^{۱۵۱}. در این داستان درخت طوبی به منزله خورشید عالم مثال است که به گوره شب افروز (ماه مثالی) نور می بخشد^{۱۵۲}؛ و بنابراین با مکان شرقی و عالم مثال ارتباط دارد. درخت طوبی و سیمرغ، خود یادآور درخت سدره مذکور در سوره نجم از قرآن کریم و جبرئیل است که بر آن آشیان دارد^{۱۵۳}. و نیز یادآور درخت «ویسپو بیش» (*Vispo-bish*) و مرغ «سنن» (*Saena*) در اوستا و یا درخت «هرو یسپ تخمک» و «سین مرو» (سیمرغ) در بند هشن و دیگر آثار زبان پهلوی^{۱۵۴}.

در آثار مولوی نشانه ای از اشاره های صریح به عالم مثال، در چشم انداز اندیشه مایه های سهروردی و دیگران نمی بینیم. اما او، به عنوان یک عارف مسلمان و برخوردار از تجارب عرفانی و واقعه های روحانی، نمی توانسته است به مکانی که مکاشفات و واقعه های صوفیانه در آنجا اتفاق می افتد و نیز حوادث رؤیاها در آنجا واقع می گردد بی اعتنا و اعتقاد باشد، و درباره عالمی ماوراء عالم محسوس تأمل نکرده باشد. آنچه مولوی عالم غیب می خواند و ما جای جای در این نوشته به خصوصیات آن اشاره کرده ایم، تصویر دیگری از همین عالم مثال است. شاید بتوان گفت «صورت غیبی» تعبیر دیگری از «صور مثالی» است^{۱۵۵} که مولوی بارها آن را در شعرهای خویش ذکر کرده است؛ و نیز «قرینان نهانی»

(۱۴۷) عرایس البیان، ج ۲ ص ۳۰۸ (به نقل از ارض ملکوت، ص ۲۰۹).

(۱۴۸) مزاج التسنیم، ص ۱۸۹ (به نقل از ارض ملکوت، ص ۲۰۹).

(۱۴۹) مجمع البیان، ج ۲. (به نقل از ارض ملکوت، ص ۲۰۹).

(۱۵۰) تفسیر الصافی، ص ۲۹۹ (به نقل از ارض ملکوت، ص ۲۰۹).

(۱۵۱) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۲۳۰ عقل سرخ، ص ۲۳۲.

(۱۵۲) همانجا، ص ۲۳۰ (۱۵۳) قصص قرآن مجید، ص ۱۳۹. (۱۵۴) یشت ها، صص ۵۷۵-۵۷۷.

(۱۵۵) بیت های زیر از کلیات شمس، از جمله شواهد است:

را می توان تمثیل ارواح اولیا و انبیا در عالم مثال دانست که چشمی که به چراغ جان مقتدر گردد قادر است آنها را بنگرد^{۱۵۶}

به هر حال، مولوی، در کلیات شمس، نخل را، در ارتباط با مریم، به معنی عالم غیب نیز در نظر آورده است که یادآور نخله به منزله مظهر عالم مثال و ارض ملکوت است. جان عاشق، که در این جهان دردمند از دوری یار و دیار و وطن اصلی خویش است، همچون مریم آبستن از عیسی، به سوی نخل و ریاض عالم نخب می رود تا از نزل دیدار جمال حق در عالم غیب برخوردار شود.

مریم جان را مخاض برد به نخل و ریاض منقطع درد را نزل وطن واجبست
نزل دل بارکش هست ملاقات خوش ناقة پرفا که را شرب و غطن واجبست. (۱/۲۷۴)

سهروردی نیز، در رساله کلمات ذوقیه، وطن را عالم علوی و جایگاه اصلی روح می خواند؛ یعنی همانجایی که پیامبر (ص)، در حدیث حُبِّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيمَانِ، دوست داشتن آن را از ایمان می داند، و خداوند از نفس مطمئنه دعوت می کند که راضی و خشنود بدانجا بازگردد^{۱۵۷}. عالم غیب به منزله خرما بن است، که خرمای حقیقت و معرفت را در آن عالم می توان به دست آورد؛ و عالم مادی و سفلی به منزله درخت بیداست، که ثمری ندارد و لذت حقیقی را از آن نمی توان به دست آورد. عارفان، چون مریم، به عالم غیب و مکان شرقی روی می آورند تا از لذت اطعام حق بهره ور گردند:

ما ز گردون سوی مادون آمدم باز ما را سوی گردون برکشید
همچو مریم سوی خرما بن رویم زانکه خرمایی ندارد شاخ بید. (۲/۱۶۱)

خرمایی که مریم از نخله می خورد و آبی که از جویی که در زیر پای وی گشاده می شود می نوشد همان طعام و شرابی است که پیامبر (ص) نیز نزد خدایش از آن می خورد و می نوشد و همان غذای روحانی است که عارف نیز، اگر مجاهدت بشرط کند، از آن نصیب

→ تا صورت غیبی رسد، و صورت بیرون کشد / کز جعد پچاپچ او، مشکل شدست این مسئله. (۵/۱۰۳)

نکاحی می کند با دل بهر دم صورت غیبی / نزاید، گرچه جمع آیند صد عنین و استرون. (۴/۱۳۸).

ز صورتهای غیبی پرده بردار / کسادی ده نقوش آذری را. (۱/۵۴۸)

(۱۵۶) چو چشمی مقتدر گردد بدان غیبی چراغ جان / ببیند بی قرینه او قرینان نهانی را. (۱/۴۱)
(۱۵۷) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۶۲.

می یابد. این غذا غذای جان و روح است، که آن را از طریق دل می خورند نه از طریق لب و به وسیله دست.

زهی حلوی گرم و چرب و شیرین	که هر دم می رسد بویش ز بالا
دهانی بنسته حلوا خور چوانجیر	زدل خور، هیچ دست و لب میالا
دمی بامصطفی و کاسه باشیم	که اومی خورد از آنجا شیر و خرما
از آن خرما که مریم راندا کرد	گلی و اشربسی و قری عینا ^{۱۵۸} ...

مریم تا دردمند نشد، از خرمای نخل برخوردار نشد. همچنین هر کس تا درد حق جویی و ایمان طلبی در او پیدا نشود، سالک راه حق نمی شود و در طریق سلوک به جایی نمی رسد و از غذای جان در عالم غیب بهره ور نمی گردد.

آن مریم دردمند یابد / تازه رطبِ تریجنی را^{۱۵۹}. (۱/۸۰)

علم اکتسابی، در برابر معرفتی که از طریق شهود و فیض عقل کل نصیب عارف می گردد، ناچیز و بی ارزش است. عارفی که بر مرکب عشق به عالم حقیقت و معنی و ملکوت اشیاء راه برده است و از سرچشمه حقیقت آب معرفت نوشیده است، از گردآوردن علم اکتسابی چه طرفی می بندد؟ آن که رو در عشق آورده است، احتیاجی به علم کسبی ندارد. این علم در مقابل علم قلب، که از طریق بخشش حق در دل عارف فرو می ریزد، قطره ای در مقابل دریاست. بنابراین، در طریق عشق، دم از علم اکتسابی زدن خرما به بصره و زیره به کرمان بردن است. یک تابش خورشید جان افزای عقل کل از گیل تیره انسانی هزاران جان می رویاند؛ و کسی که مظهر و مجلای این تابش است پروای عقل جزئی را ندارد. چون عشق امیر حاج و راهنمای راه به سوی کعبه دولت شد، راه از خس و خاشاک خطر و موانع شیطانی پاک می گردد؛ و آن کس که به این کعبه دولت می رسد، از خرمای مریم و طعام و شراب آسمانی دلش پر و چشمش روشن می گردد، و به معرفت حقیقی و بیکران دست می یابد، و دیگر جایی برای دوستی غذاهای جسمانی و روحانی این جهان در دلش باقی نمی ماند:

زنور عقل کل عقلم چنان دنگ آمد و خیره	کران معزول گشت افیون و بنگ و باده و شیر...
چه فضل و علم گرد آرم چور و در عشق او آرم	به بصره چون کشم خرما به کرمان چون برم زیره؟

(۱۵۸) مریم ۲۶:۱۹ (۱۵۹) وَهَزَى إِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا. (مریم ۲۵:۱۹) :

زهی خورشید جان افزا که یک تابش چو شد پیدا هزاران جان انسانی برو بیداز گیل تیره
امیر حاج عشق آمد رسول کعبه دولت رهاند مرتر را در ره زهرش زیر و شزیره
چه بابر گم از آن خرما که مریم چشم روشن شد کزان خرما شدم پردل ندارم عشق انجیره. (۷/۱۱۱)

درخت خرما را همچنین مولوی مشبه به برای معشوق یا پیر و شمس، که خود مظهر و نماینده حق است، تصور کرده است. او نخل پر بار از خرماست — خرمای شیرین معرفت و حقایق روحانی، همان خرمایی که چشم و دل مریم بدان روشن شد.

چشم و دل مریم شد روشن از آن خرما نخلیست از آن خرما پر بار بشوریدش
شمس الحق نبریزی در عشق مسیح آمد هر کس که ازو دارد ز ناز بشوریدش. (۳/۹۰)

پیر درخت خرمایی است که سالک در سایه آن شیرین و پخته می شود.

زیر درخت خرما انداز همچو مریم گر کاهلی بغایت ورنیز مست پیری
از سابه های خرما شیرین شوی چو خرما وز پختگی خرما نو پختگی پذیری. (۶/۲۰۴)

ابیات دیگر را، در ارتباط با گهواره و دم عیسی و آسمان چهارم، در صورتی که محتاج تفسیر باشند، می توان با رجوع به آنچه تا کنون گفتیم به آسانی تفسیر کرد و توضیح داد.

خم عیسی: عارف، دل عارف

زین رنگها مفرد شود، در خنب عیسی در رود / در صِبْغَةُ اللَّهِ رو نهد تا «يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ». (۱/۲۴)

در توضیح تلمیح این بیت به خم عیسی و داستان آن اشاره کردیم، و گفتیم خم عیسی، بنابر شواهد شعری، باید خمی باشد که چون عیسی جامه های رنگین را در آن فرو می کرده است بی رنگ و سفید می شده اند، در بیت فوق نیز همین معنی مورد نظر است. «صِبْغَةُ اللَّهِ» در مصراع دوم اشاره است به آیه صِبْغَةُ اللَّهِ وَقَدْ أَحْسَنَ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ^{۱۶۰}. صاحب کشف الاسرار، در معنی این آیه، نوشته است: «راه نمونی الله دانید و سپاس وی بینید و راه وی گزینید و کیست نیکو رجنده تر از الله و ما وی را پرستگار انیم^{۱۶۱}». قسمت دوم مصراع دوم نیز اشاره به آیه دیگری از قرآن کریم است^{۱۶۲}؛ و همان معنی حقیقی آن یعنی «آن

کند خداوند که خواهد» مورد نظر است. اما «صبغة» به معنی رنگ است؛ و رنگ خدا همان توحید و اسلام یا فطرت خداوند است. «این صبغه آن است که قرآن به وی اشارت می کند که فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا؛ و مصطفی گفت: كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ^{۱۶۳}. خواجه عبدالله می نویسد:

... آنگه قومی آریم به رنگ توحید برآورده و به صفت دوستی آراسته و صبغةُ الله به سرایشان پیوسته. این صبغة الله رنگ بی رنگی است: هر که از رنگ رنگ آمیزان پاک است، به صبغة الله رنگین است.

آن کس که هزار عالم از رنگ نگاشت / رنگ من و تو کجا خرد ای نداشت.

پس چون که به صبغة الله رسید، هر که به وی بازافتد او را به رنگ خود کند؛ چنانکه کیمیا مس را و آهن را به رنگ خویش کند و عزیز گرداند. اگر بیگانه به وی بازافتد، آشنا گردد؛ و گر عاصی بازافتد، مطیع شود^{۱۶۴}.

مولوی، در مثنوی، صبغة الله را در یک جا به خصلتها و صفات و خویهای نیک و خدایی تفسیر کرده است که باطن خدا جویان و مقبلان را، که از نور خداوند بهره گرفته اند، آراسته است:

از درون جو رنگ سرخ و زرد را	گاو را رنگ از برون و مرد را
رنگ زشتان از سیاهابه ی جفاست	رنگهای نیکت از ختم صفاست
لعنة الله بوی آن رنگ کثیف ^{۱۶۵} .	صبغة الله نام آن رنگ لطیف

صبغة الله رنگ حق است؛ و هر کس که رنگ حق بگیرد و از همه رنگهای دیگر پاک شود، خود با حق یکی می گردد. او انسان کاملی است که میان خود و حق جدایی احساس نمی کند. این تعالی و کمال روح در گرو دستگیری پیراست، و بتدریج و طی مقامات و احوال سلوک افزایش می یابد، تا آنجا که شخص از همه رنگهای هستی و فردیت مجرد می شود و از خودی وی رنگی برجای نمی ماند:

زنده گردد نان و عین آن شود	نان مرده چون حریف جان شود
تیرگی رفت و همه انوار شد...	هیزم تیره حریف نار شد

(۱۶۳) کشف الاسرار، ج ۱، ص ۳۸۲. (۱۶۴) همانجا، ص ۳۸۷. (۱۶۵) مثنوی، دفتر اول، ص ۴۷.

صبغة الله هست خم رنگ هو	پسه ها یک رنگ گردد اندر و
چون در آن خم افتد و گویش قم	از طرب گوید منم خم لا قلم
آن منم خم خود انا الحق گفتنت	رنگ آتش دارد إلا آهنست
رنگ آهن محورنگ آتشست	ز آتشی می لافد و خامش وشت
چون به سرخی گشت همچون زرکان	پس انا النارست لافش بی زبان
شد زرنگ و طبع آتش محتشم	گوید او من آتشم من آتشم...
آدمی چون نور گیرد از خدا	هست مسجود ملایک زاجتبا
نیز مسجود کسی کو چون ملک	رسته باشد جانش از طغیان و شک ^{۱۶۶}

انسانی که از خدا نور می گیرد و مسجود ملایک می شود، انسانی است که فضل و عنایت خداوند نصیب او گردیده است؛ و در نتیجه، موفق شده است رنگهای فردیت را، که ناشی از دلبستگی به دنیا و عادات و صفات و خصلتهای منبعث از نفس حیوانی است، از روح خویش بزداید؛ و چون جامه ای صد رنگ که از خم عیسی یک رنگ بیرون می آید، پسه های آلودگیها و آرایشها را از فطرت خدایی خود پاک سازد و روی به صبغة الله و بیرنگی مطلق آورد. چنین کسی در طریق حق و تعالی روحی تا آنجا که خدا بخواهد پیش می رود؛ و در اتحاد با حق، به مرتبة انسان کامل می رسد. در باطن کثرت و اختلاف وحدت و یگانگی، و در تنوع رنگها بیرنگی یا یکرنگی می بیند. دل او خود سرشت و مزاج خم عیسی و خم صفا را می یابد که در آن، رنگهای تعدد و تفرقه به رنگ وحدت، و اختلافها و کینه ها به صلح و صفا بدل می شود.

اوزیکرنگی عیسی بونداشت	وز مزاج خم عیسی خونداشت
جامه صد رنگ از آن خم صفا	ساده و یکرنگ گشتی چون ضیضا ^{۱۶۷}

بنابر آنچه گفتیم، «خم عیسی» را می توان دل عارف و مرد کامل یا، به اعتبار دارا بودن دل، خود عارف یا مرد کامل دانست. عارف به مدد دل خویش، که از رنگ کینه ها و کدورتها پاک و صیقلی شده است، در باطن اختلافات مذهبی و علی رغم ظاهر مختلف و گونه گون آنها، یکرنگی و وحدت حق و حقیقت را می بیند؛ و در تنوع اشیا و انسانها، سیمای حقیقت یکرنگ و واحد، و در کثرت وحدت را ادراک می کند. سخنان او، که از دل به زبان می آید، مریدان را به سوی حقیقت راهبری می کند و ارواح گونه گون آنها را با

استعدادها و اعتقادات مختلف به اتحاد می رساند. مرغان ارواح از صفیر اوزداهای شک و تردید و طغیان و غفلت بیرون می آیند، و در صبغة الله، یعنی فطرت حق طلبی و حق جوایی که خداوند در نهاد بشر سرشته است، پرواز می کنند.

عطار نیز قبل از مولوی به همین معنی اشاره دارد. چون دم رحمان یا نور خداوند با واسطه انبیا و اولیا بر درون کسی بتابد، فطرت، که در او بالقوه است، به فعل می آید.

چون دم رحمن مسلم آمدت	مهر همبر صبحِ همدم آمدت
صبغة الله از درون می آوری	وز خُم وحدت برون می آوری ^{۱۶۸} ...

۱۱. لوط (ع)

الف) داستان لوط

چنانکه در تورات آمده است، لوط برادرزاده ابراهیم بوده است. لوط با ابراهیم به کنعان و مصر سفر می کند؛ و چون از مصر مراجعت می کند، ابراهیم، که اموال و حواشی و مواشی خود و لوط را بسیار می بیند، برای گریز از جنگ و نزاع شبانان، از لوط می خواهد که از وی مفارقت گزینند و در هر جا که به نظرش نیکو می آید اقامت کند. لوط مرغزار اردن را برمی گزیند. در جنگی که میان پادشاهان اطراف با کدر لاعم رخ می دهد لوط اسیر می شود. ابراهیم، چون آگاه می شود، با لشکری از خدمتکاران خاصه خود می رود و برادرزاده اش را نجات می دهد. لوط به سدوم مراجعت می کند. زندگی مردم سدوم بسیار ناپسند است؛ و چون شرارت قوم از حد می گذرد، دو فرشته از جانب خداوند می آیند و لوط را از بلایی که بر شهر سدوم و عموره و ادمه و... فرود خواهد آمد آگاه می کنند؛ و لوط را امر می فرمایند که به بالغ، که قصبه ای است، فرار کند. در حین فرار، زوجه لوط به عقب خود می نگرد؛ و چون این کار خلاف امر الهی است، به ستونی از نمک مبدل می گردد^۱...

در قرآن کریم، بیست و سه بار نام لوط آمده است^۲؛ و بنابر مفاد آیات کریمه قرانی، لوط به حضرت ابراهیم ایمان آورده و خود او هم رتبه رسالت داشته است. اما قوم او تبهکار بودند، و به جای زنان با پسران می آمیختند، و در ملأ عام مرتکب کارهای زشت می شدند؛ از این رو مستحق عذاب می گردند...

فرشتگانی که از جانب خدا می آیند و ابراهیم را به دارا شدن فرزند بشارت می دهند (س. ابراهیم: مهمانان، جبرئیل) و سپس می گویند که مأموریت دارند به شهر لوط بروند، به عذاب قوم لوط و ویران کردن آن سرزمین اشاره می کنند. این سرزمینی را که لوط در آنجا ساکن است و مردمش به اعمال ناپسند می پردازند، طبری مؤتفکات خوانده است که

۱) قاموس کتاب مقدس، ذیل «لوط».

۲) اعلام قرآن، ص ۴۴۱.

مجموع هفت ده است.^۳ فرشتگان سپیده دم به خانه لوط می‌رسند؛ و پس از ماجراهایی که برای آنان با مردم شهر اتفاق می‌افتد، لوط را از مأموریت خویش آگاه می‌کنند: *إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ مُجْرِمِينَ. لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَابًا مِّن طِينٍ*^۴. سپس لوط را می‌گویند که با کسان خویش برود. لوط با زن و کودکان شبانگاه به راه می‌افتند. و

جبریل — علیه السلام — به کنار آن شهرها بیرون رفت، و پربزمین فرو برد، و از قعر زمین برداشت و به هوا بر برد، و زیر و زبر کرد، و همه هلاک شدند، و هر که از آن شهرها رفته بود تافته سنگی از هوا بیامد و ایشان را هلاک کرد. و جبرئیل — علیه السلام — لوط را گفته بود که نگر هیچ کس از شما باز پس نگیرد. و زن لوط چون برفت — کافره بود — باز پس همی نگیرد: سنگی تافته بیامد و او را هلاک کرده^۵...

مولوی در دو بیت اشاره به لوط دارد:

چوشهر لوط و یرانم چو چشم لوط حیرانم / سبب خواهم که واپرسم ندارم زهره و یارا. (۱/۴۴)
پهلوی ختم وحدت بگرفته ای مقام / بانوح و لوط و کرخی و شبلی و بایزید. (۲/۱۹۱)

ب) تفسیر داستان لوط

در کلیات شمس، جز دو موردی که نقل کردیم، به داستان لوط اشاره‌ای نرفته است. چنانکه معلوم است، این دو مورد نیز حاوی معانی مبهم و رمزی، که احتیاج به تفسیر داشته باشد، نیست. در یکی از این دو مورد، مولوی یکی از احوال روحانی خود را در تصویر شهر و یران لوط و چشم حیران لوط مجسم می‌بیند. حیران به احوال درونی خویش می‌نگرد، در حالی که یارای آن ندارد که از محبوب علت این حال را بپرسد. در مورد دیگر، شمس، یا پیرو اصل، را، که شراب روحانی معرفت به سالکان می‌نوشاند، همراه نوح و لوط پیامبر و کرخی و شبلی و بایزید عارف در کنار خم وحدت قرار می‌دهد؛ و بدین ترتیب، باردیگر، مضمون اتحاد روحی انبیا و اولیا را، که در داستانهای پیش بدان اشاره کرده‌ایم، تکرار می‌کند.

(۴) الذاریات ۵۱: ۳۱-۲

(۳) ترجمه تفسیر طبری، ج ۴، ص ۸۵۶.

(۵) ترجمه تفسیر طبری، ج ۴، صص ۸۵۸-۸۶۰؛ درباره این داستان همچنین — قصص قرآن مجید، صص ۸۲-۸۴؛ کشف الاسرار؛ ج ۴، صص ۴۱۹ و بعد.

در مثنوی نیز، به داستان لوط چند بار اشاره شده است، که به عنوان شاهی برای تأکید اندیشه‌های مطرح شده به کار رفته است، و معنی رمزی که محتاج به تفسیر باشد ندارد. در یک جا، اشاره به قوم لوط و ویران شدن سرزمین آن قوم شاهد و دلیلی است بر اینکه جمله ذرات زمین و آسمان گاه امتحان لشکر حق‌اند.

جمله ذرات زمین و آسمان	لشکر حقند گاه امتحان
باد را دیدی که با عادان چه کرد	آب را دیدی که در طوفان چه کرد...
سنگ می‌بارید بر اعدای لوط	تا که در آب سیه خوردند غوط ^۶

در جای دیگر، ضمن بیان داستان کسانی که از گرسنگی پیل بچگان را می‌خورند و مادر پیلها از آنان انتقام می‌گیرد، این مطلب عنوان می‌شود که اولیا نیز اطفال حق‌اند، و حق از آنان حمایت می‌کند، و نفرین آنان را در حق کسانی که آنان را می‌آزارند استجاب می‌کند؛ و از جمله شواهد بر صحت این مطلب دعای لوط و ویران شدن شهر لوط است.

...هان و هان این دلق پوشان منند	صد هزار اندر هزار و یک تن اند
ورنه کی کردی به یک چوبی هنر	موسیقی فرعون را زیر و زبر...
بر نکنندی یک دعای لوط راد	جمله شهرستانشان را بی مراد ^۷ .

در جای دیگر، معاویه به شیطان که از خوابش برانگیخته است با نماز فوت نشود — می‌گوید تمام بدبختیها و گرفتاری افراد و اقوام، از جمله سنگسار قوم لوط و غوطه خوردن آنان در آب سیاه، از وسوسه‌های توست؛ و علت واقعی این کار بظاهر خیر را از او می‌پرسد.

از توبود آن سنگسار قوم لوط / در سیاها به ز تو خوردند غوط^۸

و در جای دیگر — ضمن تکرار همین موضوع که حرص، که ناشی از وسوسه دیو و فریفته شدن بدوست، سبب محرومی و مرجومی می‌شود — به اصحاب فیل و قوم لوط اشاره می‌گردد که شیطان از طریق حرص و خودخواهی آنان را چون خود محروم و مرجوم کرد.

حرص کورت کرد و محرومت کند	دیو همچون خویش مرجومت کند
همچنانک اصحاب فیل و قوم لوط	کردشان مرجوم چون خود آن سخوط ^۹ .

(۷) همان کتاب، دفتر سوم، ص ۷.

(۹) همان کتاب، دفتر پنجم، ص ۹۴.

(۶) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۳۲۵.

(۸) همان کتاب، دفتر دوم، ص ۳۹۴.

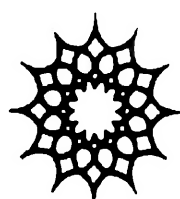
The Story of Prophets
in
Dīwān-i Shams-i Tabrīz

(Commentary and Mystical Interpretation)

Vol. I

by

Taghi Pournamdarian, Ph.D.



Institute for Humanities
and
Cultural Studies

Tehrān, 2006

The Story of Prophets in Dīwān-i Shams-i Tabrīz

(Commentary and Mystical Interpretation)

Vol. I

by

Taghi Pournamdarion, Ph.D.



Institute for Humanities
and
Cultural Studies

Tehran, 2006

۴۰۰۰ تومان

۸- ۲۸۰- ۲۲۶- ۹۶۴ (جلد اول)
۲- ۲۷۹- ۲۲۶- ۹۶۴ (دوره)